



ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری

DR. ZAKIR HUSAIN LIBRARY

JAMIA MILLIA ISLAMIA
JAMIA NAGAR

NEW DELHI

Please examine the book before taking
it out. You will be responsible for
damages to the book discovered while
returning it.



روب

سال بیست و پنجم
شماره اول
۱۳۵۶

نویسندگان و مضامین این شماره

مهاجرت به کشورهای دیگر از جمله آمریکا، اروپا و آسیا (بزرگ) - ۱۰۰

ادب

نشریه ماهیه پوهنتونی ادبیات و علوم بشری پوهنتون کابل

سال بیست و پنجم شماره اول حمل-جوزا ۱۳۵۶

بیست و پنجمین سال ادب

حکماء و دانشمندان هر سالی را که بر عمر شان افزود می شود، بر کفّه ترازوی معنوی سنجش عقل می گذارند و با موازنه خوب و نا خوب، از حاصل آن نتیجه بر می آورند و می بینند که چه ماهیه از عمر گرا ماهیه خویش بهره برده اند! اگر مقدار حسنات و زین تر باشد، مرد فرزانه از عمر خود با کردن کار های نیک سود بیشتر برده است و در غیر آن عکس قضا صدق خواهد بود. سعدی فیلسوف بزرگ در سن پنجاه و هفتاد هنوز می گوید که لحظات گرانبهای عمر خود را بیهوده نگذراند و با آدمک نا آدم آثاری بزرگ همچون گلستان و بوستان بویژه آورده بود و می گفت:
الا ای که عمرت به هفتاد رفت مگر خفته بودی که بر باد رفت ؟
این گونه محاسبه خیلی دقیق و خردمندانه است. زیرا عمر -و خردمند در لحظه اش بجهانی می ارزد و ارزش آن از جهتی بیش است که تنها برای انداختن بهای برای شمر بودن و افتاد، برای دیگران و بهره وری برای هموعان است.

از عمر گرا قنیت «مجله ادب» مدت بیست و چهار سال گذشته است.

مزاج

موضوع مزاج با موضوع هيجان ارتباط نژدېكي دارد. زيرا اكنون اين عقيده عموميت پيدا كرده است كه نوع مزاج شخص تابع خصوصيت هيجاني است كه بپيړت پرده ويه شرايط با همي سيرات هيجاني با محيط و ماحولش مربوط مي باشد. در قرن پنجم قبل از ميلاد پطراط حكيم ادعا كود كه جسم انسان مشتمل از چهار عنصر است كه عبارت باشد: از هوا، آب، آتش، خاك و مقابل اين چهار عنصر در جسم انسان چار عنصر ديگر است كه عبارت اند: از خون، بلغم، صفرا و سودا. اما در قرن دوم قبل از ميلاد جالينوس حكيم همين مفكوره و ابراي تقسيم اشخاص با نواع خولي، بلغمي، صفراي و سودايي بكار برد و البته مقدار اين عناصر با كمى و زيادى يكي با ديگرى اشخاص را از لحاظ مزاج از هم متفاوت مي سازد. در كسانيكه عنصر خون زيادتر باشد مزاج دموي دارند و اين ها اشخاص خوشبين و اميدوار مي باشند. كسانيكه مزاج صفراوي دارند از لحاظ هيجان و جذبات ثابت نمي باشند. و اشخاص سودايي مزاج ماليخوليائي داشته و هميشه اندو هنالكسي باشند و اشخاص بلغمي سست و غير فعال اند.

و ليم جيمز دسته بندي متساوي را بكار مي برد و سردم را با اشخاص سخت سروا شخاص سست تقسيم مي كند. اما مطلب ما از استعمال كلمه مزاج پيش از همه وضع و حالت مختص شخص است كه دسته بندي و تصنيف جالينوس تجويز مي دارد. ما با پست مراتب آني را در نظر بگيريم: (۱) كثرت وقوع و تغيرات در هيجانات شخص. (۲) ثبات هيجاني شخص. (۳) اندازه و حدود هيجانات (۴) قوت و قدرت هيجانات.

حالت اول با اشخاص تطبيق نمود كه بدون كدام علت با دليل واضح از حالت اسردگي دفعه به شادي ميگرانند و در حالت دوم اشخاصي اند كه تحت شرايط مختلف علي الاكثر و كنوع توانن را نگهداشته مي توانند، البته بصورت يقين و مطلق نميتوان گفت كه بكثر داراي ثبات هيجاني در مقابل هر نوع بهران بدون از دست دادن زمام اختيار احساسات و هيجانات خود استادگي كردمي تواند. نوع سوم از طريق حساسيت خود شخص تعين ميشود. بعضي كسان نسبت به ديگران بمقابل بكنه تعداد زيادتر

زمینه های هيجانی عکس العمل نشان می دهند، یعنی حد و اندازه هيجان شان زیادتر است. مگر با لاخره درحاله که يك علمه اشخاص اند که بهنا با وسعت هيجان شان زیادتر است اما الو به اشدت هيجان شان شايد کمتر باشد. بعضی هاشد پدائثر ميشوند و سهولت نمی توانند هيجا نات خود را جلو گیری بنمايند. تفاوت نمیکنند که کدام دسته بندی امزجه را مورد مدافه قرار می دهيم، در نهايت میخائيم که بر علاوه پاچدا از حالت مشخص شخص که نموی، صغراوی، بلغمی، و و اما الیخولیا ئی است با اندازه های متفاوت، درجات مختلف، کثرت و نوع، تغیر، ثبات، وسعت و عمق هيجان هم وجود دارد.

البته باید بخاطر داشته باشيم که این تقسیمات وصفی بندی حاضر فر همنائی است جهت فهمیدن اینکه چرا زنان و مردان در عکس العمل های هيجانی خود از همدیگر اختلاف دارند. علی الا کثر امزاج هين هين او صاف مشکل است که امزاج يکنفر را بصورت درست و واقعی با معرلی بداد. د. هين هين کيهت بر دسته بندی جنگ که اشخاص را به «درون گرا» و «بیرون گرا» تقسیم کرده است صدق میکند. این دو امزاج از هم بسیار تفاوت دارند، اما در حالیکه در يکنفر حا کيهت درون گرایی «انفسی» و در دیگری حا کيهت بیرون گرایی «آفانی» مشاهده میکنند اما در نفروم درجات درون گرایی و بیرون گرایی را بنوعی مشاهده می نمائی که حیران می نمائی او را یک دام دسته پیوندد هی. بیانید خصوصیات مختلفه شخصیت را از نظر یکنفرانيم و درین جا به صورت جدول ارائه میشود تا فهمیدن و مقایسه آنها به همدیگر برای خوانندگان آسان تر شود.

الفسی

- (۱) دلچسپی ها پیش عندی است یعنی شخصی و باطنی
- (۲) کردار و شریک زائر اصول اخلاقی است
- (۳) طرز تلقی وی با وضعی بمقابل بیگانة محتاطانه و محافظه کارانه است.
- (۴) متماثل با هين است که حیات را بر از مشکلات تصور کند.
- (۵) درباره تظاهرات وضع شخص خیلی محتاط و درباره تفصیلات حقوق العاده دقیق است.
- (۶) احساس کهتری از گوشه گزینی بیشتر و متکرر بودن آشکار است.

آفانی

- (۱) دلچسپی ها پیش آفانی است یا خارجی
- (۲) کردار و شریک زائر زهر تائیر ضرورت و صوابدید واقع میشود.
- (۳) طرز تلقی وی بمقابل بیگانگان بهر اتونوت است
- (۴) پیش آمده های تازه، مشکلات و عقده ها را آتندر مشکل تصور نمیکنند.
- (۵) چندان به وضع شخصی خود محتاط نیست و در تفصیلات دقیق نیست.
- (۶) برای رفع احساس کهتری با عقده کهتری بتلاقی مبالغه آمیزی پردازد.

ظاهر چنین معلوم میشود که مطالعه دقیقانه یک دسته از زنان و مردان باید دل فوق دو پیش نظر به ما بفهماند که هر یک چه طرز مزاجی دارد. طرز تلقیات مختصشان در بار خودشان و در بار دیگران و در بار تمام محیطشان از چه قرار است. اما این فهم به یقین کلی نمی دهد که بصورت واقعی پیش گوئی بتوانیم که تحت شرایط مختلف شخص چه نوع کرداری از خود نشان میدهد برای مثال یک نفر بیرون گرداگرد تکان های زلزله کاملاً سراسیمه میگردد و با سرعت و عجله تمام رویه فرا می برد اما بعد کلام وقت دیگر اگر تکان های زلزله را احساس میکند آرام و بی تفاوت می باشد. شخص درون گرا امکان دارد باری در مقابل اشخاص بیگانه بسیار محتاط و در موقع دیگر اگر بسیار نیازمند آن باشد که نیاز او از شخصی برآورده شود مثلاً که سرویس از نزدش نرود بهرئت با اشخاص بیگانه که در ایستگاه گرد آمده اند نزدیک شده و از بعضی در باره پروگرام حرکت پس پرسش بعمل آورد. برای شناختن اشخاصی که زود مشتعل میشوند یا سستی و عامل را مد نظر بگیریم :

الف : هیجوت و پایداریت خواهیم توانست شخصی را با اینم که مدلهیم یک نوع یا یک دسته تعلق داشته باشد. هر قدر با هر فرد مغالطی از درون گرائی و بیرون گرایی است و بعضی اوقات امکان دارد یکی برد دیگری با کمیت داشته باشد.

ب: هرگاه نوع شخصیت با مزاج یک نفر را میدانیم چنین معنی نمیدهد که کردارش را تحت شرایط مختص همیشه پیشگویی کرد میتوانیم. شاید یک مفکوره داشته بتوانیم که تحت آن شرایط چگونه عمل میکند، اما آزادی او در انتخاب عمل و کردار امکان دارد پیشگویی ما را غلط ثابت کند. حال بیاید از فرضیه «دوقایی» فوق بفرمونه سه قایی برویم. در مباحث گذشته دیدیم که در هر تجربه شعوری سه عامل دخیل است: عامل شناخت، عامل هیجان و عامل اراده. این سه عامل را برای ابضاح انواع شخصیت ها بکار برده میتوانیم. عامل اول که عبارت از شناخت یا تشریح است بر اشخاص متفکر دلالیت میکند. این نوع اشخاص زیاد مطالعه میکنند و زیاد تعمق می بردانند. پیش از آنکه یک دلیل درست و متکی بقل نداشته باشند اقدام بعمل نمیکنند. در مباحثه همیشه از راه منطق و دلیل پیش می آیند و در هیچی عمومی شان نسبت به چیزهای عملی بفرضیه ها و نظریات بیشتر است و عکس العمل شان با اشیاء و اوضاع علی العموم از روی فکر است نه از روی هیجان.

شخص هجالی به محیط خود بیش از همه از روی احساسات عکس العمل نشان میدهد. در چنین اوضاعی های آتالی اشیاء آقدر استعداد دارد زیرا از همه بیشتر از ر مگذر عکس العمل های احساساتی خود بان هاشغولیت و سرگرمی دارد و از همه زیادتر احساس خود را با آنها می چسباند و به اینگونه آن ها را بصورت بفرضیه برگرداند و هیچی وی یک فرضیه یا نظریه از لحاظ این نیست که آیا نظریه

مذکور می‌تواند لایل است یا غیر. پیش از همه نظریه هابزدوی از این لحاظ مهم است که آیا بوی قناعت و مطمئن میدهد یا نه، آیا برای حفظ و سرور می‌بخشد یا خیر.

دلچسپی شخصی ارادی بیشتر عملی است. آنقدر باین علاقه‌مند است که صحت و سقم یک نظریه را قناعت نماید. باین وقتی نمیگذارد که آیا خوش میسازد یا خیر. بگانه دلچسپی او این است که آیا فرضیه مطلوبه عملی است یا نه. آیا نتایج درست عملی از آن گرفته میشود یا خیر. هنگام کار و مصروفیت خود و هم در اوقات تفریح و بیکاری ترجیح میدهد که کار عملی و ابتکاری بکند و دلچسپی او خصوصیت عملی را داراست. اختلاف بین شخص هیجانی و شخص ارادی از روی مثال ذیل بیشتر روشن خواهد شد. دو کودک با والدین خود بر دسترخوان نان نشستند. پدر از درد شدیدی شکایت کرد. در اثر آن بچه کودک که که شخصیت با مزاج هیجانی داشت احساس نوبی ناراضی از خود نشان داد تا اندازه که اشک از چشمش جاری گردید. کودک دیگر که خود را بحالت موجوده مرتبط و علاقمند تلقی کرد بمادر خود گفت: «چرا کسی را برای آوردن دانه کمتر نفرستم؟» اگر کدام کودک سوم از نوع متفکر هم وجود میداشت شاید سعی میکرد که بداند چرا پدرش احساس درد میکند و چه چیز باعث درد وی گردیده است.

جنگ که اصطلاح درون گرایی و بیرون گرایی زاده لکراوت از جمله سه نمونه فوق الذکر تنها نمونه‌های دیگر کشف و احساس را ذکر میکند بلکه از نمونه های (Intuitive) و متحس هم نام می‌برد. به نمونه مذکور تمام آنها نیکه از واقع آینده و مسایل آن پیشگویی میکنند. تعلق دارنده، نمونه متحس صرف به سر و توالی امور کاربرد دارد. باین چهار نوع شخصیت نام نمونه‌های (Function) را میگذارد. درین انواع شخصیت ها با مسائل مختلف اظهار انسانی از هم تعلق میشود و این هارا با اصطلاحات درون گرایی و بیرون گرایی التماقی میدهند که از این لحاظ عوض چهار نوع شخصیت در حقیقت هشت نوع شخصیت وجود دارد. برای مثال نمونه بیرون گرایی لکراکنده خود را با حقایق و اینکه چطور آن را دسته بندی نمود و بسازد و نوع لکراکننده، درون گرایی از همه با فرضیه ها و تشکیک آنها دلچسپی دارد. نوع بیرون گرایی احساسی میل دارد خود را با دنیای بیرونی هماهنگ سازد. نوع درون گرایی احساسی میخواهد احساسات درونی خودش با هم هماهنگ باشند.

نوع درون گرایی کشفی (Intuitive) آنچه را در خارج نفس او احتمال وقوع دارد پیشگویی میکند نوع درون گرایی کشفی آنچه را در خودش احتمال وقوع دارد پیشگویی میکند. بسیاری وقت خودش را بصرف این میسازد که در بین خطوط استقرایی کند یعنی از خواندن موضوعات حدسی بزند

و استعنائی بعمل آرد. اما تفاوت وی بروقایح مثبت و منفی انعکاس ندارد بلکه متکی بر کوائفی است که از ساحه غیر شعوری خودش بدنیهای خارجی پیشتر می‌نشود. نوع درون گرای حسی (Sensation) عمل دارد توسط دیگران مورد دلچسپی قرار گیرد زیرا در خود کدام چیزی نمی‌بیند ولی القای حیات استکی برین است که دیگران برای وی چیزی بنمایند و هرگاه تنها با خود گذشته شود، همین میشود. درین حربه تفاوت خوب دارد که کدام چیز هالذایحسی بخشیده می‌تواند اساساً از تعین نیاز مندی های اشخاص دیگر عاجز است. نوع درون گرای حسی برای کسب لذت خواه مادی باشد خواه بدیمی ذوق بیشتری دارد. وی انعکاسات خود را متعلقه برون گرا آشکار می‌سازد - آشکارا نمیزد. اگر چه انعکاسات وی پنهان اند اما خود بینی و غرور از وی استنباط میگردد. بعضی اوقات درخلال احساس ناراحتی نشان میدهد زیراخوف دارد از اینکه تجربیات واقع شده چه بر سرش خواهد آورد. اینککه لیصله نسائیم اشخاص بکدام دسته و نسوع دسته بندی شده می‌توانند کسار آسان نیست و اگر از نسوع اول شروع کرده به نسوع هشت برسم کار مشککتر شده میرود. شا پداین سوال پیمان آید که چه فائده دارد کسب دم را از لحاظ تفاوت های مزاجی بشناسیم. آیا اصطلاحات درون گرا و برون گرا صرف بهر پائنه های است که برپیشانی اشخاص نوشته شده؟ و فوائد عملی از آن متصور نیست؟ جواب این سوال منفی است. زیرا:

الف: هرگاه شخص بداند که بکدام نوع تعلق دارد در توانایی روزمره اش کمک میکند هرگاه بنوع درون گرای حسی تعلق داشته باشد میداند که چرا چیزهای را که واقعاً نفس می‌پسندند و تسجید میکنند او هم می‌پسندد و تمجید میکند، او میخواهد با رفتاری خود هماهنگ باشد. تحت بعضی شرایط این روش آفتد را خوب نیست و بنا بر آن بعضی اوقات نیازمند آن است که چه اعتقاد و احتیاط را بکاربرد و دلیل پیدا کند که بین خوب بود و راست و لحاظ فرقی کرده بتواند. از طرف دیگر هرگاه شخص به نوع درون گرای متفکر تعلق دارد میداند که چرا یک طرز تلقی علمی بیغرضانه را به مقابل نظریات و فرضیه های که دارای ارزش علمی نیستند و اصولاً در صورتیکه بزندگی و بیویا بزندگی جامعه وی قابل تطبیق باشند اختیار میکند. انزوای علمی رشته های رقابت را از هم می‌گسلاند و امکان دارد پنهانی مطلق که نه به انسان و نه به حیوان سفید است منجر گردد. اگر شخص بر نوع شخصیت خود بشکرت می‌برد از دست و اند طرز تلقی جهان را آموختن خود را به جنبه علمی کمتر سازد و بین تمام جنبه ها و عوامل شخصیت خود یک هماهنگی و انسجام وارد سازد. ازین گذشته هرگاه انسان خود را ازین نقاط نظر خوب تر بشناسد در اصطلاح پیشه یا شغل زندگانی برده

خطای معروف و هرگاه شناسند و فعلی را اختیار کنند که به شخصیتی نمیخوانند امکان دارد بدبخت گردد.

ب: معلومات در باره انواع شخصیت بما کمک میکند که اشخاص را از خویش بشناسیم و برای استخدام اشخاص جهت وظائف مطلوب از صفات مناسب و مستعد را انتخاب نماییم. بسیار آسان است با اشخاصی که مثل خودما رفتار و سلوک نداشته اند از روی تجربه گویایی صبری پیش آییم نوع احساسی بفتح و ظفر بکه نتیجه اتحاد و یا همی باشد بغرض وقتی عکس العمل نشان میدهد. نوع متفکر تر جمع میدهد که در موضوع فکر و اندیشه پیدا کند که مطلب هر دو طرف در نتیجه آخری با همی جنگ و جدل است. در یک جمعیت هر دو عکس العمل خوب است زیرا سوازه لازمه را بین خوش بینی و اطمینان و ناامیدی پیدا کند. اما اگر بکه جانب بیجا نب دیگر بسیار انتقاد بوده و در مقابل هدف دیگر از تجربه گویایی کار بگیرد به جامعه مضرت تمام میشود. باز هم طوری که روان فنانان صنعتی میداند برای اینکه قری را برای کار خانه و یا ذخیره خانه استخدام میکنند لازم است از شخصیت وی اطلاع کافی داشته باشید. قریون گرانست به ذوق گرا در کار اعلان براتب تاثیر بیشتر دارد. اما نوع موخر اند که در تولید محصولات زیبا تر به بحث بکه کارگر بهتر است.

خلاصه: هیجانات تهداب و اساس مزاج انسان را تشکیل میدهد و بنا بر دلایلی که هنوز هم قابل توضیح است هیجانات مسؤول آن است که اشخاص از لحاظ مزاج به انواع های مختلف تقسیم شوند. دو نوع عمومی عبارت اند از قریون گرا و قریون گرا. اما اینها را می توان به نوع های فرعی، معرفتی، احساساتی، و Corative تقسیم می توانیم. با طوری که جنگ و جدل به انواع تفکری، حس، احساساتی و ادراکی تقسیم می نمایم. بسیار کم اشخاص اند که مطلقاً بیک نوع متعلق گرفته باشند. اکثر آن مخلوطی از قریون گرائی و قریون گرائی، متفکر احساساتی و ادراکی و حس اند و در هر کدام یکی نسبت به دیگر اوصاف با اندازه تبارز و تاکید می داشته باشد که از آن لحاظ با شخصی تحت همان نوع دسته بندی می توانیم کرد. بعضی اوقات بسیار مشکل است شخص را یکی از انواع شامل سازیم زیرا میشود شخصی که صاحب بکه توازن این اوصاف باشند. اما با دید متوجه بود که ولو بطور ظاهری بکه بعضی از اوصاف این موازن بظن می آید باز هم مشکل است شخصیت او کاملاً

متوازن تلقی شده بتواند. اینچنین شخصیت نه تنها پرتنوع، با پراکنوع مزاجی، خود متکبر است بلکه بر تمام انکشاف روحی خود بر عواطف خود و انجام آن‌ها اوضاع خود و انجام آن‌ها عواطف بر طرز فعالیت ذهنی و باطرح های روانی، با پیش بینی های کامل برای تلاقی مقده ط. مطالعات نوع های مزاجی نه تنها ما را آماده آن میسازد که دیگران را بشناسیم بلکه خود را نیز. دانستن و شناختن خود مهمترین موقعیت انسان است و شرط اولیه آن این است که انسان بخود راست باشد سراط به بیروان خود همین نصیحت را میگوید که خود را بشناس خوشبختانه ما امروز نسبت به هر دوران سراط خوش بخت تریم زیرا روانشناسی انکشاف و پایدی نموده و زمینه خود شناسی را نسبت بزمان سراط زیاده در مسیر ساخته است.

... و ...

اهمیت سفر

قدر هر دم سفر بدید آرد
خا نه خویشی هر دو ا بند است
چون بسنگ اندرون بود گوهر
کسی نداند که قیمتش چند است

منگر تو بدان که چست و آیر آید مره
یا عاقل و فاضل و دیر آید مره
در عهد نگر چو دل بدر آید مره
از خلق بجمله بی نظیر آید مره
«سنایی»

روز به مایل

چند غزل باز یافته از حافظ

چندی قبل که عرض دهم یکی از دوستان کتاب شناس به خانه اش رفته بودم، در لایه‌ای نسخ او دیوان دستنویسی از حافظ برخورد کردم که رقم آن نظر مرا جلب کرد. بعد از اینکه نسخه را بطور امانت به خانه آوردم و با نسخه های چاپی حافظ سر دادم و مقایسه کردم، متعجب شدم که این نسخه چند غزل و چندین بیت زیاده دارد و تا آنجا که بنده اطلاع دارد چاپ نگردیده و شاید آن محققان و حافظ شناسان را سودمند افتد.

کاتب این نسخه عبدالرحمن خوارزمی است که از جمله استادان نستعلیق نویسان صدر اول قرن نهم هجری بشمار میرود و هندوره اظهار تبری و سلطان علی مشهدی بوده و هموست که در شیوه خط نستعلیق تغییراتی داده تصرفاتی کرد، که بعد ها اسلوب خوارزمی مقبول استادان خط و خوش نویسان فارس و عراق و آذربایجان افتاد (۱)

دیوان حافظ را خوارزمی با حوصله تمام به استعلیق بسیار خوش کتابت کرده و چنین رقم نموده: «کتابه العبد الفقیر المحتاج الی رحمة الله، عبدالرحمن الخوارزمی عفا الله عنه، فی رابع عشرین رمضان، ثمان و ستین و ثمانمائة»

نسخه مورد نظر در سال ۸۶۸ هجری قمری کتابت یافته و هفتمین نسخه معطوطه است از دیوان حافظ به این ترتیب:

(۱) نسخه خطی آقای خلخال، سال کتابت ۸۲۷ هـ

(۲) در در در مرآت معاصر با نسخه ساهی

(۳) در در در نخبوانی خال کتابت اوایل قرن نهم

(۴) در در در البال در در در

(۱) ولکه به: شرح احوال و آثار نستعلیق نویسان، دکتر مهدیه بانی ذیل عبدالرحمن خوارزمی

(۵) نسخه خطی کتابخانه مجلس ایران سال کتابت ۸۵۴

(۶) در روشویی ملی ایران سال کتابت ۸۵۸

(۷) نسخه مورد گفت و گو.

غزل شماره ۱۵

مدتی شد کاتش سودات اندر جان ماست	زان تمنای که دایم در دل و ایران ماست
آب حیوان قطره زان لعل همچون شکرست	قرص خور و عکسی ز روی آن سه تابان ماست
تا نفیخت لبه من روحی شنیدم شد یقین	بر من این معنی که سازان وی، او زان ماست
مردم چشم بخوناب حکر غرقند از آن	چشمه مهر رخسار در سینه نالان ماست
هر دلی را اطلاعی نیست بر اسرار عشق	محرم این سر معنی دار علوی جان ماست
چند گویی مذکر شرح دین خاموش شو	دین مادر هر دو عالم صحبت جانان ماست

حافظ تا روز آخر شکر این نعمت گزار
کان صمیم از روز اول مونس و مهان ماست

غزل شماره ۴۵

داد گر ایلک ترا جرعه کش پیاله باد	دشمن دل سپا، تو غرقه بخون چوله باد
ای مه چرخ معدلت چشم و چراغ عالی	باد صاف دایمت در قدح و پیاله باد
چون مه به هوای سبلیست زهره شود ترانساز	حاصلت از سماع آن هدم آه و ناله باد
نه طبق سپهر و آن قرصه سیم و زر کراست	از آب خوان حشمت سبلیترین نواله باد
دره کاخ رتبت راست ز فرط کبریا	راه روان و هم راه هزار ساله باد
دختر فکر بکر من، محرم مدحت تو شد	مهر چنان عروسی را هم بگفت حواله باد

غزل شماره ۴۰

دل شوق لبست مدام دارد	یارب ز لبست چه کام دارد
جان شربت مهر و باد شوقی	در ساغر دل مدام دارد
شورید زلف ما ردایم	در دام بلا مقام دارد
تا صید کند دلی بشوخی	بر گل ز بنفشه دام دارد
آخر رسد م که با زهرسم	کان دلبرین چه نام دارد؟
با یار کجا نشیند آن یار	کاندیشه خاص و عام دارد
خرم دل آنکسی که صحبت	با یار علی الدوام دارد
حافظ چو دمی غم شست مجلس	اسباب طرب مدام دارد

غزل شماره ۴

سر سود ای تو اندر سر ما میگردد بنگرد و سرشوریده چها میگردد
هر که دل در خم چوکان سر زلف تو بست لا جرم گوی صفت بی سر و پاسیگردد
از جفای لعلک و عنصرد و ران صد بار بر تنم بیدر هن صبر فنا می گردد /
در خمینی و نزاری تن بیچاره من چون هلا نیست که انگشت نما میگردد
بلبل طبع من از فرات گلزار رخسار دهر گاه هست که بی درگه و نوا میگردد
بهوا دار بت ای سر و قد لاله عذار بس که آشفته و سر گشته چو ما میگردد
دل حافظ چو صبا بر سر کوی تو مقیم
در دمنده است و با مید و وا میگردد

غزل شماره ۵

بسر چشم تو ای لعبت خجسته مثال بر مژ خط تو ای آیت، هما یون قال
بتوش لعل تو ای آب زندگانی من بر رنگ و بوی تو ای نو بهار حسن و جمال
بگرد راه تو یعنی بتو تپای اسید بخاک های تو یعنی بر شک آب زلال
بجلوه های تو و شیوه های رفتن کبک به غمزه های تو و عشو های چشم غزال
بطلب خلق تو و نغمه شما من صبح ببوی زلف تو و نغمه نسیم شما ل
بان عقیق که ما راست سهر خاتم چشم بدان گهر که شما راحت در درج مقال
بان صحیفه عارض ده گشت گلشن عقل بدین حدیقه بینش که شد مقام خیال
بسر و ماه نما بت با فتاب بلند با فتاب بلندت با سما ن جلال

که در ولای تو حافظ کز التفات کنی

بهر باز نمائند چه جای مال و منال

غزل شماره ۶

و روانرا عشق بس یا شد دلیل آب چشم اندر رهش کردم سبیل
آب چشم را کی آورد در حساب آنکه کشتی را ند در خون قبول
ساقیا بی می به فرد و سم مغوان را حتی فی السراح لاف میسبیل
آتش روی بتا ند و خود سزن ورنه بر آتش گد رکن چون خلیل
یا مرو بر خود که مقصد گم کنی یا مته پای اندرین ره بی دلیل
یا رسوم پهل با نسی نسا د گیر یا مده هندوستان با پا د پیل

اختاری نیست بدلا می من
یا بکش بر چهره لعل عاشقی
هر کسی تدبیر کاری میکنند
معجز است این نظم یا سحر حلال
کس نداند گفت و سزی زین نمط
حسن این نظم از بیان مستغنیست
آفرین بر کلک نقاشی که داد
عقل در خندهش نمی یابد بدل
احسنی فی العشق من هذا السبیل
یا لروبر چا من تقوی به نیل
ما روا کردیم یا نعم الوکیل
ها تف آورد این سخن یا جبرئیل
کس ندارد سفت دری زمین قبیل
بر فروغ خود کسی چو بد دل
بکر معنی را چنین حسی جمیل
طبع در لطفش نمی یابد بدیل

حافظا گسر معنی داری بیار

ورنه دعوی نیست غیر از قال و قیل

غزل شماره ۷

نصیب من چو خرابات کرده است اله
کسی که در ازلیش جام می نصیب افتاد
مراد من ز خرابات چونکه شد حاصل
بگو بصفوی سالوس خرقه پوش دو روی
که بزرق بری بندگان حق از راه
که هر دو کون نیرزد بنزدشان بکاه
مراد خویش یا بی مگر زشی لله
بروگدای در هر گدا [خانه] شو حافظ
درین میانه بگو زاهد، مرا چه گناه
چرا بهشتر کنند این گناه ازو درخواه
دلم ز مسجد و از خانقاه شد سیاه
که دست کرده درازست و آستین کوتاه

غزل شماره ۸

جای حضور و گلشن امنست این سرای
ای کاخ دولتی ز چه خاکی که بدرجست
هر صبح در هوای درت می کند صبح
باد تو همچو آتش موسی خجسته پی
هر خنده گل تو چمن را حیات بخش
مرغول سنبل از دم لطف تو خوش نسیم
خورشید در هوای تو چون ذره پای کوب
جمشید در هر بهر تو چون بندگان سای
جمشید تخت چرخ به جام جهان نمای
خاک تو همچو آب خضر زندگی فرای
بعد بنفشه تو صبا را گره گشای
زلف عجاز خاک جنب تو مشکسای

حافظ مقیم در گره او پاش و میش کن

کاندرو بهشت خوشتر از این گوشه نیست جای

نظری به علوم اجتماعی - موقف و معضله های آن

پوهندوی ولی محمد رحیمی

ماهیت علوم اجتماعی

اهمیت علوم اجتماعی بعد از انقضای مدتی که در طول آن از این علوم به نفع علوم طبیعی اقبال و سرگذاشت شده بود، امروز بصورت روز افزون تبارز نموده است. علوم اجتماعی به انسان قدرت می بخشد تا جامعه پیرا که در آن بسر میبرد خوب بشناسد - هکذاه نیازمندی های ا. ا. سی و اولی خویش را تشخیص کند و برای رفع این نیازمندیها نظامهای اقتصادی - سیاسی فرهنگی و ساختمان های اجتماعی تشکیل داده و آنها را توسعه دهد. این علوم ذر راه پیدا نمودن راه های علمی حل پرابله های موجوده و آینده جوامع بشری مساعدت می نماید. این علوم در تعیین هالیسی های اجتماعی و بمنظور بنیان گذاری و انکشاف زیر بناهای اساسی حیات اجتماعی بصورت متعادل و مرفه مساعدت میکند.

در حال حاضر مضامین و رشته هاییکه تحت نام علوم اجتماعی قرار میگیرد کم و بیش به تمام سویه های تعلیمی و بصورت روز افزونی در پوهنتون ها و سایر مؤسسات تعلیمات و مطالعات عالی در اکثر کشورهای جهان تدریس میشود. اما در آن از نگاه تدریس به سویه های مختلف از یکطرف و شقوقی را که این علوم دربر میگیرد از طرف دیگر یکسانی دیده نمیشود. علت آنست که هنوز هم بین علمای علوم اجتماعی و مؤسسات تعلیمی که همین اکنون این علوم در آنها تدریس میشوند و در مورد شقوقیکه علوم اجتماعی آنها احتواء میکند توافق نظر کلی و مطلق وجود ندارد. جوانب ذیدخل نظریات فاضی و جامعی بطرفداری شمول دسته بی از شقوق علوم اجتماعی بردیف علوم اجتماعی یا اخراج آن از این قلمرو ارائه میکنند.

بحث فلسفی در مورد نظریات علماء به اخلاق و پیچیدگی موضوع میافزاید. علاوه بر آن بطول کلام که هدف اصلی این نوشته نیست نیز می انجامد. از آنرو سعی بعمل می آید که بحث ما پیرامون علوم اجتماعی درین مضمون جنبه غیر فلسفی را بخود بگیرد و به آن از دیدگاه مناظر عملی موضوع نگریسته شود و علوم اجتماعی طوری تعریف گردد که علما با آن ابراز موافقت کرده اند. سپس شقوقی را که علوم اجتماعی آنها احتوا میکنند از نظر علمای مختلف اجتماعی مورد مطالعه قرار داده شود تا در اثر آن تصور و تخیل مادر مورد علوم اجتماعی از یک طرف و شقوق مختلف آن از جانب دیگر به واقعیتی بگراید که آنها اکثر مجامع و حلقه های علمی، اجتماعی قبول کرده اند تا اگر باشد این مبحث زیر بنای طرز دید و استفاده از موضوعات و مسایلی را تشکیل دهد که آنها در مهین های مختلف اجتماعی احتوا میکنند. زیرا این ها مسایلی اند که ارتباط بسیار قریب با شناخت علوم اجتماعی و حدود مطالعاتی این رشته ها دارند.

تعریف علوم اجتماعی و تشهب آن :

علوم اجتماعی به رشته هایی اطلاق میشود که به مطالعه انسان بهیث یک موجود اجتماعی می پردازد و درین مطالعه از روش علمی استفاده میکند. این تعریف موضوعاتی را که علوم اجتماعی مطالعه میکند و روشی که به کمک آن این مطالعات صورت میگیرد در بر دارد. از همین جهت تعریفی است مطابق به معایر و موازین علمی. علوم را که باین تعریف مطابقت نداشته باشد نمی توان اجتماعی خواند.

۱. م. ا. س. ادیسی شما عالم اجتماعی هند این دورکن اصلی تعریف علوم اجتماعی: (یکی مطالعه انسان بهیث یک موجود اجتماعی و دیگر تطبیق روش علمی درین مطالعه) را اساس قرار داده چار رشته را در رشته علوم اجتماعی جای میدهد. این رشته ها عبارت اند از اقتصاد - جامعه شناسی علوم سیاسی و روان شناسی. به عقیده او پنج د مهین دیگری نیز وجود دارد که پیرامون پدیده های اجتماعی به بحث و مطالعه می پردازد مانند بشر شناسی - جغرافیه، تاریخ و زبان شناسی. طوریکه ازین انشعاب و دسته بندی معلوم میشود در آن خلایبی به نظر میرسد و آن اینکه در

مورد فلسفه که از آن شقوق اجتماعی اشتقاق یافته است، بهیث مادر علوم شناخته شده است، ذکر بعمل نموده است. به زعم این عالم در واقع ضعف فعلی در کار و بررسی های دانشمندان مادر آن است که آنها از عنعنه فلسفی خویش - مطالعه اساسات میتافزیک، اشتقاق این اساسات و موارد تطبیق آن بر فرد و حیات اجتماعی - فاصله گرفته ایم. با وصف آن به عقیده او لازم است که با

برگشت باین منحنی و مشمول انگونه مباحث و موضوعات فلسفی که جنبه اجتماعی دارد بهتر است فلسفه را در زمره علوم اجتماعی قرار دهیم (۱ صفحه ۲-۱۹۷۳).

باین حساب مضامین ورشته هایکه بدو نابهام یا تصور ناشی از اشتباه در محراق تصویر علوم اجتماعی جای دارند آنها را اند که به مطالعه و تحلیل علمی مستقیم های اجتماعی و صور عمل کرد آنها میپردازند - مطالعه ساختمان های و اجتماعی تأسیسات آنها را در بر میگیرند و بالاخره عملیه ها و میکانیزم های اجتماعی را احتواء میکنند. تی. اچ. مارشال (۵ صفحه ۲۲-۱۹۵۴) مدعی است که تحت این عنوان آن دسته از علوم اجتماعی قرار دارد که آنها را بنام اقتصاد علوم سیاسی - جامعه شناسی و بشر شناسی می شناسیم. هکذا - اسباب بین المللی را نیز در جمله آنها قرار میدهد. اینکه چرا اسباب بین المللی درین دسته شامل است بعضی را ايجاب نمیکند زیرا درین باره یون علماء توانی نظر حاصل است. ولی آنچه که راجع بآن بین علمای اجتماعی آراء مختلف و متمایز وجود دارد اینست که آیا این رشته بحيث مضمون جداگانه و مستقل شناخته شود و یا بحيث یکی از شعبات علوم سیاسی (۵ صفحه ۳۳-۱۹۵۴).

این امری واضح است که حقوق نیز در جمله علوم اجتماعی قرار دارد زیرا قانون وسیله ای برای کنترل تنظیم و اداره سبایل اجتماعی بحیث یکی از عملیه ها و میکانیزم های جامعه شناخته شده و تأسیسات قانونی در جمله ارکان مهم ساختمان اجتماعی بشمار رفته است. حقوق رشته ایست قدیم و هکذا محقق و ثابت که مانند بعضی از رشته های دیگر به معضله تعیین سرنوشت و موقف اکادمیک قرار ندارد.

هدف قسمت قابل ملاحظه موضوعات و مباحث این مضمون یا رشته انتقال دانش است بمنظور تطبیق قانون با نظر داشت اهمیت مساکی آن تا تحلیل علمی این بحيث وظیفه آن در اجتماعات بشری. ولی از جانب دیگر حقوق مقایسوی من حیث یکی از شعب علوم اجتماعی در بررسی که در اواخر این قرن از طرف یکی از ازمایان های بین المللی بعمل آمده است در جمله علوم اجتماعی داخل است. زیرا مطالعات مقایسوی از روی ماهیت اصلیه که دارند واجد شرایط و اوصاف علمی شناخته شده اند. (۵ صفحه ۸۱-۸۴-۱۹۵۴)

روان شناسی نیز در جمله علوم اجتماعی قرار میگیرد. ولی با آنهم روان شناسی از جمله رشته هایی است که تا اندازه بی از شقوقیکه دو سطور قبل از آنها نام بردیم فرق دارد. این اختلاف نه تنها در مطالعه عملیه ها و میکانیزم های جامعه نهفته است بلکه در عملیه ها و میکانیزم های رفتار و کردار افرادیکه جامعه را تشکیل داده اند نیز پوضاحت دیده میشود. بعضی از موضوعات روان شناسی

بیشتر به بیولوژی رابطه دارد تا جامعه شناسی و شقوق دیگر آن به سایر رشته ها . از همین رهگذر روان شناسی اجتماعی موقف نیم مستقل را بخود گرفته است. این موقف از طرف بعضی از علمای اجتماعی قبول و نزد عده دیگر آنان حدود و مباحه موضوعات آن قابل بحث و مناقشه دیده میشود .

جغرافیه نیز دارای موقفی است مشابه به روان شناسی. این رشته بصورت مستقیم جامعه را مطالعه نمی کند بلکه محیط فیزیکی را مورد بررسی قرار میدهد. از همین جهت بستگی نزدیک با علوم طبیعی دارد. ولی از جانب دیگر جغرافیا با موضوعات و مسائل اجتماعی نیز سرو کار دارد چنانچه اصطلاحات و عناوین جغرافیای بشری - جغرافیای اقتصادی - جغرافیای اجتماعی و فرهنگی این مطلب را به نحو بهتری افاده میکند .

رشته هایکه از آنها درین جاثام برده شد در یکی از بررسی یونسکو تحت نام علوم اجتماعی گردآورده شده اند. رشته های دیگری نیز وجود دارد که می توان آنها را در فهرست علوم اجتماعی جای داد. اینها عبارت اند از کریمینولوجی (علم جزاء) و دیپلوگرایی. این دو رشته در بعضی از تصنیفات علوم اجتماعی تحت نام یکی از علوم متذکره مانند جامعه شناسی آمده و با موضوع بحث رشته دیگری از علوم اجتماعی قرار گرفته اند. علاوه بران ، شقوق دیگری را می شناسیم که اگر در زمره علوم اجتماعی قرار نگیرند لااقل در آری تحت علمای اجتماعی نقش و ماهیت خاصی دارند مانند تاریخ . همچنان است در سلفینهای دیگری مانند رشته های روش شناسی از قبیل احصائیه منطقی و ورزش علمی . گرچه رشته های اخیرالذکر در چوکات اصلی علوم اجتماعی شاسل نیست ولی بدون کمک آنها مطالعات اجتماعی بصورت علمی صورت نمی پذیرد. اهمیت این رشته ها در پروگرامهای تربیتی تحقیق خود بخود واضح است. با لاخره لازم است از مضامین و رشته های فلسفی خاصتا اخلاقیات و فلسفه اجتماعی نام ببریم. این دو رشته در ردیف علوم اجتماعی قرار نمی گیرند ولی از رهگذر اینکه مطالعات علمی مسایل مربوط به تضایات ها و ارزش ها در حیات اجتماعی جزو مهم مطالعات عینی جامعه بحساب میرود لازم است که به دانشجو بان علوم اجتماعی زمینه مطالعه این رشته ها نیز در پروگرام های تحصیلی و تربیتی مهیا گردانیده شود .

نظریات علما پیرامون شناخت علوم اجتماعی و اشعاب آن در همین جا خاتمه نمی پذیرد. از همین جهت لازم است طر زدید و نظر سایر علمای اجتماعی را یکی بمنظور وسعت دانش و جهان بینی ها در مورد علوم اجتماعی و دیگری بغرض تکمیل تصویر این علوم و رشته های متعلق بان مطالعه و بررسی بنمائیم .

کلکهنه عالم اجتماعی دیگری در یکی از آثارش بنام آینه انسان (۲، صحنه ۲۲۱، ۱۹۶۸)

شقوقی را که علوم اجتماعی احتوا میکند عبارت از جامعه شناسی - روانشناسی فرد - روانشناسی اجتماعی - تاریخ - علوم سیاسی - اقتصاد و انسان شناسی دانسته و بهر کدلم تمریفات کوتاها و مختصری ارائه کرده است .

رگبرنولیم کف در کتاب زمینه جامعه شناسی ترجمه آریان پور (۱ ، صفحه ۵۰ - ۵۱ ، ۱۳۴۰) نخست علوم پایه علوم فیزیکی (کیمیا - فیزیک - زمین شناسی و اخترشناسی) و علوم حیاتی (زیست شناسی فزیولوژی - گیاهشناسی و حیوان شناسی) و علوم اجتماعی تقسیم کرده است . در علوم اجتماعی از اقتصاد تاریخ - روانشناسی و جامعه شناسی نام برده است .

دکتر نراقی در کتاب علوم اجتماعی و سیرتکوین آن (۳ ، صفحه ۸۷ ، ۱۳۴۴) علوم اجتماعی را متشکل از علوم روانی - جامعه شناسی - جغرافیای بشری - انسان شناسی - علوم سیاسی ، احصائیه و دیموگرافی ، اقتصاد و بشرشناسی میداند و بحثش را درین اثر به همین ساحه ها متمرکز ساخته است . در سال ۱۹۵۰ دیهانت علمت علوم اجتماعی یونسکو خواست تا در بین علوم اجتماعی راه شکل منظم در پوهنتون ها تشویق نماید و به این منظور تاسیس دپارتمنت ها و پوهننگی های علوم اجتماعی را بعد از يك سروی در كشور ها نیکه این تشکیلات وجود داشت سفارش نمود . در آن وقت سعی بعمل آورده شد تا نخست علوم اجتماعی تعریف گردد و طوریکه راپور ها نشان میدهند این تقاضا که از آن وقت پیش از ۲۲ سال میگذرد به مقاومت شدیدی برخورد زیرا همین اکنون پایه علوم سروکار داریم که در آن ها تغییرات زیادی از نگاه محتویات و حدود مطالعات آن رخ داده است . این علوم عبارت اند از اقتصاد - جامعه شناسی ، بشرشناسی ، اجتماعی و ثقافتی - روانشناسی فرد و اجتماعی (به استثنای روانشناسی های طبی) در حالیکه رشته های دیگری مانند کرمینولوژی - دیموگرافی - جغرافیای بشری - ایکولوژی انسانی - رشته های فرعی جامعه شناسی (از قبیل اجتماعیات سیاسی ، اجتماعیات مذہب و غیره یا رشته های فرعی اقتصاد (از قبیل اقتصاد زراعتی و اقتصاد صنعتی) در جمله آن دسته از علوم اجتماعی قرار داشت که در موسسات تعلیمی و تربیتی قابل تدریس میباشند . (۳ ، صفحه ۶۹۹ ، ۱۹۶۹) .

نظریه کلاسیک علوم اجتماعی :

نظریه کلاسیک در مورد علوم اجتماعی ورشته های مختلف آن ها تا نظر سلگمان است که در دایرة المعارف اجتماعی سلگمان (۳ ، صفحه ۳ - ۷ ، ۱۹۴۹) به تفصیل و وضاحت کامل بیان یافته است . این عالم اجتماعی علوم اجتماعی را به سه دسته تقسیم میکند :

۱ - علوم اجتماعی مطلق یا علوم سیاسی - اقتصادی - تاریخ و فرهنگ . عالم موصوف این رشته ها

و جامعه شناسی را نیز قرار داده و این ها را بنام علوم اجتماعی جدید خوانده است .

۲ - علوم نمیه اجتماعی: مانند بهداشت، آموزش، سیاست، اقتصاد، حقوق، جامعه‌شناسی، این علوم هم به دو دسته تقسیم میشوند برخی از آن با فقه، بهداشت، آموزش و سیاست اجتماعی و بعضی از آنها به خصوصیت را حفظ کرده است، مانند حقوق، اقتصاد، جامعه‌شناسی، این علوم را جایز نیست است.

۳ - علوم سبکه بصورت ضمنی: متن اجتماعی را بخود گرفته اند: مثلاً جغرافیه سی و سی و نوزده زبان‌شناسی و آرت. طوریکه به ملاحظه میرسد بعضی از این علوم مانند (جغرافیه و یولوژی) طبعی و برخی از آن سلفند (زبان‌شناسی و آرت) فردنگی است. این رشته‌ها بصورت ضمنی متن اجتماعی را حاصل نموده‌اند. از جمله این رشته‌ها هرگاه جغرافیه می‌بود مطالعه و بررسی فرا رگستر می‌شد.

خواهد دید که این علم اصلاً به منظور مطالعه عوارض فیزیکی سطح کره زمین به وجود آمده بود. ولی دیری نگذشته که مسایل بشری را نیز نظر به موقعیت جغرافیائی و گسترش انسانها به نقاط مختلفه سطح زمین نظر به موضوع طبیعی و فیزیکی آن در بر گرفت و به مطالعه مرایعات انسانها و اجتماعات مختلف کتله های بشری با اساس مناطق و اوضاع جغرافیائی پرداخت. خلاصه، از خلال مطالعه آثار و کتب که الیها را درین مختصر بررسی نمودیم چنین استنباط می شود که این نظریات علمتادور

سود شقوق مختلفه، علوم اجتماعی ابهام و اخلاقی وجود ندارد. هكذا دلفظریت، نهاده انض کلی
نیز به نظر نمی رسد. چنین معلوم میشود که اختلاف نظر آنان ماهیت و جنبه ای کمی داشته باشد تا کیفی.

چنانچه برخی از علما از جهاد مسلحین یا رسته مجاهد اجتماعی نام گرفته اند و در حالیکه جده د بگری

فهرست علوم اجتماعی را در زیر و آن‌ها را رنگین تر مسا ختمه

است. چون تخصص در علوم اجتماعی، تشعب درین علوم را با رآورده است

لذا این علوم با وصف دارا بودن حدود و چوکات معین مطالبی متداول بنظر میرسد و از

همین جهت در تصنیف علوم اجتماعی تأکید نموده در آن دگرگونی و تنوع ها را آورده است.

در کنفرانس های منظوری علوم اجتماعی طی چند سال نیز کدام نهر ستی که تمام حقوق اجتماعی بدان

شامل شده باشد تهیه نگردد. ولی آنچه از خلال با حثات و راپورهای اعضای کنفرانس معلوم شده است

آن بود که این علوم جنبه انحصاری نداشته مختص بشخص و یا يك جامعه بوده نمی تواند. تعداد

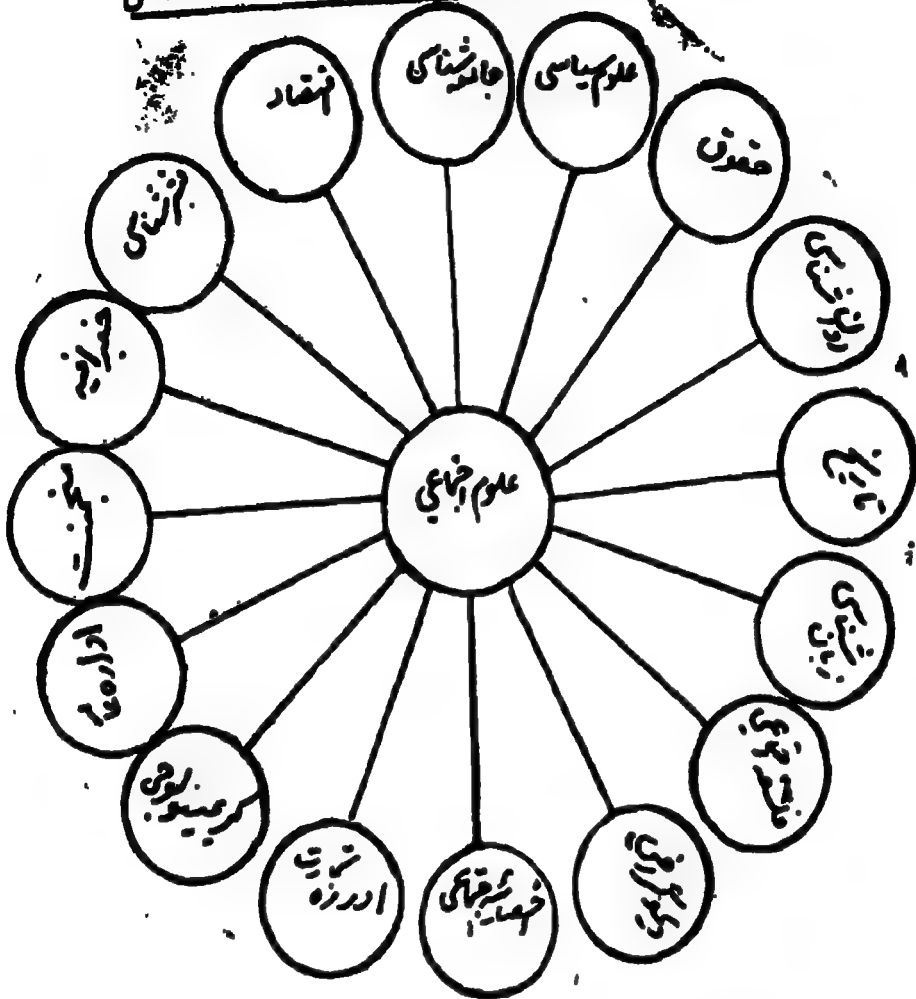
ولهرست آنها تابع مطابقت این رشته ها به تعریفی که در قسمت های اول این مضمون ارائه

شده است.

در اینجا دیا گرامی را که با استفاده از راهور ها و آثار مختلف تهیه و ترتیب شده در آن درین

متن ساحت و رشته های علم و مختلف علوم اجتماعی نشان داده شده است از انهمیکیم.

دیگرام علوم اجتماعی ورشته های مختلف آن



در تمام دسپلین های اجتماعی یا رشته های فرعی و شقوق فرعی آن هر نوع آرایه را مطلق تر و هر نوع فهرست را طولانی تر می سازد. مطالعه و بررسی پروگرام های پوهنتون ها، پوهنهای ما و دیپارتمنت های علوم اجتماعی این موسسات تصویر کلی علوم اجتماعی ورشته های مشخصه آن را با اساس واقعیت و شناختی که این دسپلین ها درین - ازمان ها و کلتور ها بخود حاصل کرده است - تمثیل می کنند.

تا این جا در مورد علوم اجتماعی (ماهیت - تعریف و تشعب آن) بحث نمودیم، اکنون می خواهیم که موقف موجوده علوم اجتماعی در اسیا را که - کشور عزیز ما نیز درین قاره موقعیت دارد مطالعه و بررسی کنیم و در آخر در پرتو مشاهدات و تجاربی که درین سیستم آموخته و اندوخته اید و با در

نظر است و نیاز مندی های جامعه ما ساحاتی را تشخیص و یکایک نام ببریم که در انکشاف و توسعه بهتر وضع و تدریس و تحقیق در ساحات اجتماعی به سویه های مختلف در کشور عز پز مائش بارز و اساسی دارند.

موقف موجود علوم اجتماعی و محضه های آن :

علوم اجتماعی در دود ده اخیر در سایه پیشرفت های قابل ملاحظه ای نایل شده است. به تعداد دیپارتمنت ها و مضامینی که توسط این دیپارتمنت هادر پوهنتون ها و موسسات تعلیمات عالی تدریس میشود افزایش بعمل آمده است. گراف محصلان علوم اجتماعی صعود نموده است. به تعداد موسسات مراکز و انجمن های علمی و تحقیقاتی اجتماعی تزايد صورت گرفته است. مراکز و موسسات اجتماعی تربوی و تحقیقاتی منطقه ای و بین المللی وجود آورده شده است.

رشد علوم اجتماعی در کشورهای آسیایی بیش از هر چیز دیگر تابع نفوذ فرهنگ و معارف عصری میباشد. رشد علمی علوم اجتماعی بشکل عصری تر آن در کشورهای آسیایی که افغانستان یکی از آنست پدیده نیست نسبتاً تازه که آنقدر سابقه طولانی تاریخی ندارد. موضوع تاسیس و برقرار نمودن رابطه مناسب بین طرز تفکر عصری و واقعیت های موجود در جوامع آسیایی هنوز هم ادامه دارد تا حال تمام رشته های علوم اجتماعی در کلمه ممالک آسیائی شناخته نشده است. علاوه بر آن مضامینی که تحت عنوان علوم اجتماعی درین کشورها تدریس میشود از یک کشور نا کشور دیگری فرق دارد.

با وجود آنهم از خلال مطالعه راپورها و استادی که در زمینه موجود است چنین معلوم میشود که در واقع شناسائی علوم اجتماعی در آسیا جنبه رسمی را بخود گرفته است و آن باین معنی که در پوهنتون ها کرسی و دیپارتمنت های که در آن یکی یا چندین دسپلین اجتماعی تدریس میشود بوجود آورده شده است و علمای علوم اجتماعی در آسیا در میدان شده اند که علوم اجتماعی را باستانی سوق دهند که بتواند بر نیازمندی ها و تقاضای ممالک جهان سوم پاسخ دهد. همین اکنون کشور های آسیائی احتیاج شدیدی به کمک و همکاری علمای علوم اجتماعی در ساحات انکشاف پلان گذاری های ملی دارند. ولی تقاضا باین دسته از علمای اجتماعی درین کشورها بیشتر از آنچه است که در آن ها استعدادها و مهارت های مختلف علوم اجتماعی میسر میباشد.

در اکثر کشورهای آسیائی علوم اجتماعی از قلت و باغیر کافی بودن منابع مالی برای تدریس و پژوهش و همچنین برای انجام دادن تحقیقات در ساحات اجتماعی و کمبود نوای بشری تعلیم یافته و تربیت دیده مناتر شده است. ولی با وجود آنهم علمای اجتماعی درین کشورها سعی بعمل می آورند که تحقیقات و مطالعات علمی خویش را با احتیاجات ملی ربط دهند. همچنان آنها متوجه آن شده اند تا

روشن‌سازی و همکاری را بوجود آورند که برای تحقیقات پدیده‌های اجتماعی در این کشور ها قابل تطبیق و موثر باشد .

با وصف آنکه زبان‌های ملی رسماً به حش زبان تدریس در این کشورها شناخته شده است ولی با آنهم موضوعات دیگری از قبیل ترجمه و تهیه کتب و مواد درسی در این زبان ها بحث معضله‌های بسیار عمده و بارز در این کشور ها باقیست .

طرفداری از مفکوره‌ای بنامه از روش‌های یکی به معنای واحد (Unidisciplinary) مشکلاتی را در انکشاف مفکوره و روش‌های بنامه‌های بنامه‌های Interdisciplinary ایجاد کرده است. هکذا تشکیلات تحقیقات علوم اجتماعی و تمویل آن نیز از جمله مسایلی پشما می‌رود که با بست طرف توجه تر از کرد. این امر ایجاب میکند تا سازمانی بسویه ملی بوجود آورده شود که بتواند با این مسایل رسیدگی نماید. در بعضی از کشورها تمام تحقیقات از طرف علماء و محققین خارجی که از طرف محتاج بیرونی تمویل می‌شود صورت می‌گیرد. نتایجی که از همچو تحقیقات بدست می‌آید محتوای نظر چند تن اجنبی در مورد جامعه خواهد بود. این بی موازنگی زمانی بحالت توازن در آ و رده شده میتواند که علماء و دانشمندان ملی و داخلی به تحقیقات به هم‌مانه بزرگ دست زنند و مساعی بفرج دهند. مطالعات و تحقیقات علمی میان فرهنگ‌ها و سیستم‌ها در مرحله بسیار ابتدائی قرار دارد می‌بایست این احتیاج با تر همکاری‌های علمی و تحقیقاتی میان کشور و های آسپانی از این بر داشته شود .

با نظر داشت این معلومات اجمالی و نقد ماتی و هم چنان با استاد آنچه تا اینجا گفته آمد دو موضوع مشخص را در مورد وضع با سوتق و موجود علوم اجتماعی با علاقه‌مندی و دلچسپی که با آن داریم در سطور بعدی مطرح بحث میکنیم، یکی تدریس و دیگری تحقیق .

در تدریس علوم اجتماعی در کشور های آسپانی می‌بایست بسویه ها و گروه های مردمان مختلفی که با آنها این علوم تدریس میشود در نظر گرفته شود. اینها به دو دسته تقسیم میشوند: یکی آنها که بصرف تحصیل و کسب دانش اند دیگر ، آنها که به کار های مختلف دولتی و کشوری اشتغال دارند.

دسته اولی نظر به دوره های مختلف (ابتدائی ، متوسط و ثانوی و پوهنتون) و هکذا نظر به شقوق اختصاصی شان به دسته ها و سبک های مختلف دسته بندی میشوند. علاوه بر این - کسانی که در مسائل و پیشه های زراعت - انجیری و طب تربیه شده اند احتیاج میر می به معلومات علوم اجتماعی دارند که بایست جزو دروگرهای تربیتی موسساتشان ساخته شود. اهداف و مقاصد این

نوع تربیه با انواع مختلف تمیز و تفسیر میابد، بعضی اثر اجز و تعلیم و تربیه برال ویرخی آنرا جزو ضروری اندوخته های مسلکی این دسته از پیشوران می شمارند. آنها نیکه وظیفه تدریس مساین های اجتماعی را باین گروه ها بدو می گیرند آنرا با توجه به ضروریات علاقمندان و نیازمندان مختلف تشخیص تعریف می نمایند تا بااس آن مدرسان و معلمان علوم اجتماعی در انتقال این مفاهیم به محصلان و شاگردان مسوولیتی را بخود متوجه دارند. در تدریس علوم اجتماعی این دو هدف در نظر گرفته میشود:

اول) انتشار و استعمال فرهنگ علوم اجتماعی، (دوم) تهیه يك كادر متخصصین و علمای اجتماعی مسلکی.

انتشار فرهنگ علوم اجتماعی محتوی مطالب ذیل میباشد:

۱- تعمیم بهتود و لوجی تحقیق در علوم اجتماعی.

۲- معرفت با مفاهیم و تیوریهای عمده.

۳- تبادل اطلاعات و راجع به اوضاع اجتماعی در چوكات علم اجتماعی.

۴- آگاهی از وظایف و نقش هائیکه علم اجتماعی تواند از مصله ایانی آن بردارد.

کسانیکه در ردیف کدر مسلکی می آیند برای آن تحت تربیه گرفته میشوند تا بتوانند یکی بصحت انتشار دهند گان فرهنگ علوم اجتماعی و دیگری بصحت تولید کنند گان دانش اجتماعی (از طریق تحقیق) اطای وظیفه نمایند.

بروگرمهای تدریسی و تربیتی این دسته طوری طرح میابد که بتواند در تحقق اهداف متذکره سعد واقع گردد.

چون سوبه هازهم فرق دارد لذا ايجاب میکند که مترائری تدریس برای سوبه های مختلف ازهم فرق داشته باشد و به سوالی از قبیل (چه چیز بااست تدریس گردد؟ چگونه تدریس صورت گیرد؟ کی آنرا تدریس کند؟) پاسخ دهد.

از لحاظ اینکه در اکثر کشورهای آسیائی علوم اجتماعی به سوبه ابتدائی تدریس نمیشود لذا محصلانیکه در پوهنتون ها و سایر موسسات تعلیمات عالی کورس های علوم اجتماعی را مطالعه می نمایند در علوم اجتماعی تهذیب ضعیف میباشته باشند. لذا ايجاب میکند که به منظور حفظ تلمسلس معلومات و موضوعات و ایجاد تهذیب مناسب و مستحکم - مضامین علوم اجتماعی درین سوبه معرفی و تدریس گردد.

تعداد محصلانیکه به تحصیل در رشته های مختلف علوم اجتماعی می پردازند در پوهنتون و

موسسات تعلیمات عالی و بالاتر از این است ولی به تناسب آن تعداد استادان تعلیم یافته و تربیت شده خیلی کم به نظر می رسد. در بعضی ممالک بسیاری از معلمانی که تدریس مضامین اجتماعی را به عهده دارند اهلیت تدریس آنها ندارند. از همین جهت از یکطرف به معلمان ورزیده و چیز فهم ضرورت بیشتر دیده میشود و از جانب دیگر تدریس معلمان داخل خدمت توجه خاصی را ایجاب میکند. حفظ مقام و حیثیت مسلک مستلزم آنست که برای معلمانیکه تدریس علوم اجتماعی را به عهده دارند معیارها وشرایطی بوجود آورده شود. همچنان پروگرام های تدریس به داخل خدمت برای معلمان دارای سویه های مختلف طرح و در تطبیق آن اقدام جدی بعمل آورده شود. معلمان با دست برای تدریس معلومات کافی داشته باشند از وظیفه آنهاست تا محصلان علوم اجتماعی را تشویق نمایند که در این رشته ها علاقه و در انکشاف آن سهم فعال بگیرند.

دولت صاحب تعلیمی موسسات تربیتی اکثر ممالک معلومات کمی راجع به ممالک همجوار وجود دارد. کتب درسی در تمام سویه ها و خاصاً تعلیمات عالی کتب غربی است. مثالها و اشکال آنها از واقعیت های زندگی در ممالک آسیائی باندازه کافی فاصله میگرد و از واقعیت دوری میجوید طوری که اکنون محصلان آنها را نمی پسندند. فقدان کتب و مواد درسی بیکه از آن بجای می آید متذکره استفاده شود تدریس علمای اجتماعی نسل جوان را متاثر ساخته است.

نظر به دلایل فوق این امر ضروری می نماید که محتویات مضامین علوم اجتماعی به نیازمندی های جامعه رابطه بسیار قریب داده شود. مفردات پروگرام های درسی بقسمی عیار گردد که خلا بین نظر و واقعیت اجتماعی را کم سازد یا بکلی آنها از بین بردارد. این نظریه می تواند جنبه عمل گیرد که تدریس بر اساس سواد صورت گیرد که با اثر تحقیق بدست آمده باشد. معلمان آزاد گذاشته شوند که همچو سواد را جهت تدریس خوب و مفید انتخاب نمایند. و تعدیلات را در صورت لازم در مفردات پروگرام درسی نظر به مقتضیات وضع تدریس بعمل آورند. سعی بخرج دهند تا مواد کافی برای تدریس و آموزش به شکل کتاب درسی - لوازم درسی، کیت های علوم اجتماعی تهیه گردد و موزیم های فرهنگی و بشرشناسی تأسیس یابد.

عامل دیگری که به معصله تدریس علوم اجتماعی میفزاید آنست که محصلان امروزی درالسنه بین الحالی کم مهارت دارند. کتب و مواد درسی مطلوب درالسنه ملی که زبان تدریس و موسسات تربیتی است وجود ندارد. بعضی از کتب فروشی ها را کتب کم سویه احتیلا کرده است. علمای برجسته به تالیف کتب معتبر در زبان های ملی اقدام نمی ورزند. زیرا آنها وقت کافی ندارند و نه تسهیلات لازمه به آنها مهیا گردانیده شده است. این قص بزرگ مستلزم اصلاحات جدی است.

چون اکثر مسائل آسمانی زبان علمی رسمی را به بحث زبان تدریس بکار می‌برند این اقدام بالذات ایجاد میکند که پروگرام منطقی به‌منظور ترجمه آثار گزیده - و منتخبه علاوه بر تشویق تهیه آثار بکار می‌به شمول کتب درسی - طرح شود و تحت تطبیق قرار گیرد.

نتایج تحقیقات بدون ضیاع وقت بلافاصله راهی به مفردات پروگرام هانمی یا بدعت اینست که نشر راهور های تحقیق وقت طولانی بکار دارد. (دوم) علما به آثار و نوشته های مومنان و با علمای منطقه متوجه نمی شوند و همیشه میکوشند به علمای غربی بحث ماخذ رجوع نمایند.

با وصف آنکه بحث کافی در مورد علوم اجتماعی مختلف صورت گرفته است اما سعی کمی به خرج داده شده است که در تدریس شقوق مختلف اجتماعی روش بین الممارتی تطبیق گردد و تدریس در بهشتون ها مضمون و از صورت میگردد. حتی در موسسات مسلکی نیز عین شکل تعقیب و تکرار میشود از همین جهت هیات تدریس به شناسائی با روش بین الممارتی شدیداً احتیاج دارند. علمای اجتماعی نقش ارتباط عصبه را نیز ایفا نمایند. تحقیقات علمای اجتماعی به نحوی از انحاء اطلاع عصبه رسانیده میشود و بریکه به آنها قابل فهم باشد. نمیتوان این مامول را از طریق خطابه های رسمی برآورد. لذا بایست بموض آن از وسایط ارتباط همگانی بمحیط يك وسیله ایله الی برای تحقق این مرام که تا اکنون از ان باین معنی کسار گرفته نه شده است، استفاده کرد.

تحقیق در ساحات مختلف علوم اجتماعی در کشور های آسمانی بعد از تدریس درین رشته ها آغاز یافته است. و آن از جهتی که در آنها منابع چه از نگه بول و چه از لحاظ اشخاص تریه یافته کمیاب بوده است.

علاوه بران عوامل تشویقی برای انجام دادن تحقیق در رشته های علوم اجتماعی درین کشور ها پامید نبوده و یا اینکه ندره بان رجوعان داده شده است. حتی در بعضی کشور های سازمان ها و موسساتیکه تحقیقات در رشته های مختلف اجتماعی را تنظیم و رهنمائی کند با امرلا وجود ندارد و یا اینکه در حالت ابتدائی و تشکلی زیر بنائی قرار دارد. این وضع ایجاد میکند که فعالیت های تحقیقاتی بعد از تنظیم به ساحاتی متمرکز گردانیده شود که به نیاز مبدی اجتماعی رابطه نزد يك داشته باشد و برای انجام دادن تحقیقات درین رشته ها و برای مطالعه پراهم های متکثر و متنوع جمعیت های مختلف روش ها و تکنیک های جدید تحقیق را بوجود آورد و آنرا انکشاف دهد. در غیر آن با اتکا به تقلید محض نتایج مطلوب از تحقیق را نمیتوان توقع برد. تحقیقات تطبیقی و تحقیقات نظری هر دو لازم و ملزوم یکدیگر اند. تحقیقات خوب تطبیقی از آن تحقیقات نظری منشأ میگیرد که در نوعیت خود دارای کفایت عالی باشد. بدان ملحوظه در

نوع تحقیق در کشور های آلمانی قابل تشویق و توجیه می باشد. علاوه بر آن دسته مسائل و موضوعات تحقیقاتی اولت و حق اولت داده می شود که بتواند به منفعت انکشاف ملی و مصالح کشوری منتج گردد.

این سرام وقتی بر آورده خواهد شد که: (۱) به اعمار و تقویه زیر بنای تحقیق و تهیه تسهیلات لازم برای استادان در دیوار تمت های کالج ها و پوهنتون ها و میان آنها حق اولت داده شود. راه ها و طریق مناسبی برای برقراری و استحكام روابط بین دیوار و تمت های علوم اجتماعی پوهنتون ها و موسسات تحقیقاتی غیر پوهنتون جستجو گردد.

(۲) تحقیقات علوم اجتماعی بوسی ساخته شود. باین منظور زبان های ملی من حیث ساهیل تحقیقات علوم اجتماعی تقویه و انکشاف باید. دانشمندان و محققان تشویق گردند که به نشر و تالیف آثار ابتکاری در حقوق مختلفه علوم اجتماعی بزبان های ملی رسمی بر دازند. از استعداد ها — نیرو ها و مهارت های ملی در پیشبرد تحقیقات علمی تحت یک پلان منظم استفاده بعمل آورده شود. مطالعات و تحقیقات علمی به استقامتی سوق داده شود که به تشکیل مفاهیم و آراء منتج شده بتواند که به اوضاع و شرایط ملی ارتباط قریب داشته باشد. (۳) با ستادان پوهنتون ها و کالج ها وقت کافی — تسهیلات لازمی و مساعدت های مالی با اندازه کافی فراهم گردد و دسترس شان قرار داده شود تا با استفاده از آن بتوانند در تحقیقات علمی نافع و سودمند به سویه های مختلف اقدام ورزند. برای بر آورده شدن این سرام لازم است که سبکبیت های درسی در پوهنتون ها و کالج ها به حداقل لازمی آن نگهداشته شود. در کتا بخانه ها تسهیلات لازمی به دسترس شان گذاشته شود. مقرانی از قبیل رخصتی های با عملی وضع گردد تا محققان و استادان جوان بتوانند در چوکات آن به تشجیات و اقدام لازم جهت حصول کمک های مالی و تسهیلات تحقیقاتی دست زنند.

(۴) برای ارتقای سویه محققان تربیه یافته امیری ضرور است که موضوعات و محتویات مضامین و هم روشهای مطالعاتی آن به شکل عصری در آورده شود. هکذا کورس های روش شناسی تحقیق در فلسفه و ساحه علوم اجتماعی و هم چنان در تحقیقات بین المعاری جزو پر وگرام های موسسات تعلیمات عالی ساخته شود. (۵) اطلاعات منظم و موثق در مورد وضع اجتماعی کنونی جوامع آسایبی احتیاج درجه اول — کشور های آسایبی را تشکیل میدهد. این کشور ها نه تنها به معلومات توصیفی نیازمندی دارند بلکه به مطالعات و تحقیقات تحلیلی و توجیهی نیز جداً احتیاج پیدا داشته باشند. در جمع آوری اینگونه اطلاعات رعایت اصل عینیت (objectivity) شرط

ضروری پنداشته میشود. هکذا استفاده از تکنیک های مناسب اجتماعی برای تحلیل اطلاعات .
 (۶) این معلومات و واقعیت های اجتماعی در این کشور ها با نظریات جوامع هر يك از آن در
 ایجاد و انكشاف تئوری های اجتماعی نقش ارزنده دارد که می بایست در نظر گرفته شود . ماهیت
 و چگونگی علمی این تئوری ها طوری باشد تا بتواند در ایجاد و انكشاف زمینه های کمک نماید که
 دارای اعتبار بیشتر علمی بوده ساخته و موارد تطبیق آن جامع تر وسیع تر باشد و حقوق را برای
 ایجاد تئوری های عمومی و جهانی هموار سازد . (۷) تحقیق بهر پیمانه و ما هیتی که باشد بدون مسیر
 بودن منابع و مدارك مالی امکان پذیر نیست . روی این علت و خطی از تنهایی که در جهان
 اسباب وجود دارد يك قصد ی معین علی برای تحقیق و انكشاف و از آن جمله يك قصدی معین
 دیگری برای تحقیق در علوم اجتماعی تخصص میابد .

این بود بررسی مختصر علوم اجتماعی - موقف و محضله های آن در متن اسلامی آن . انكشاف
 علوم اجتماعی در متن اجتماع و کلتوریکه این علوم در آن پرورش میابد بدون تطبیق و مطالعات
 علمی اجتماعی امکان پذیر شده نمی تواند . انكشاف بیشتر علوم اجتماعی در این کشور ها
 بیش از هر چیز دیگر تابع تئوریه زیر بنا های موجوده و میان آوردن زیر بنا های جدید است . این
 دوران وقت میسر نخواهد بود که :

اول - بالایی ساینس باید .

دوم - یکپارچه سازی ساینس به سوره علمی بوجود آورده شود .

سوم - یکپارچه سازی تحقیقاتی علوم اجتماعی تاسیس یابد .

چهارم - علوم اجتماعی در موسسات تعلیمی و تربیتی و پروگرام های یکپارچه مطابق به اقتضات
 نوعیت هر موسسه و چگونگی پروگرام های آن تدبیر یابد و انكشاف بیشتر نماید .

(۵) يك پروگرام علمی به منظور بهبود بخشیدن پروگرام و وضع تدریس علوم اجتماعی به تمام
 سوره و خاصاً دوره های ابتدایی و ثانوی بعد از مطالعات مقدماتی طرح یابد .

(۶) بعضی دیپارتمنت های علوم اجتماعی که فعلاً در چوکات پوهنتون موجود نیست بوجود
 آورده شود .

(۷) تدریس روش های تحقیق در علوم اجتماعی در پوهنتونی های مربوط تعمیم یابد .

(۸) يك پلان و پروگرام منظم و دایره داری برای تهیه و ترجمه آثار و کتب علوم اجتماعی طرح
 یابد و دنبال گردد .

(۹) ارتباط موسسات و مراکز و انجمن های اجتماعی داخلی و خارجی (حوزه آسمان) تاسیس گردد
 و استحکام یابد .

منابع و مآخذ

- ۱- اکبر نونیم کف . زمینه جا معه شناسی ترجمه
اریان پور . طهران : نشر کت سپا می افسست ۱۳۴۵.
- ۲- رحیمی ، ولی محمد . مبادی علوم اجتماعی ، کابل : نشرات
پو هنتون ۱۳۴۵.
- ۳- رحیمی ، ولی محمد . روش های تحقیق در علوم اجتماعی
و تربیتی کابل : نشرات پو هنتون ۱۳۵۰.
- ۴- نراقی ، احسان . علوم اجتماعی و سیر تکوین آن .
تهران : انتشارات دانشگاه ۱۳۴۴.

1. Adeshia, M. S. "Teaching and Research in Social Sciences"
Address, Published in Asian Conference on Teaching and
New Delhi: Indra Prastha Press, 1973.
2. Kluckhohn, Clyde. Mirror for Man. Connecticut:
Faucett Publication Inc. 1968.
3. Marri Anne de Franz, "Implanting The Social Sciences".
International Social Science Journal. V. 1, XXI, No. 3, 1969
4. Sligman, Edwin "What are the Social Sciences"
Encyclopedia of Social Sciences (1949) Vol. 12 pp. 3-7.
5. Unesco, Teaching of Social Sciences in South Asia.
New Delhi: Hind Union Press, 1954.

کدام ((ی))؟

دانشمندانی که راجع به دستور زبان دری تحقیقات نموده اند و نتیجه تحقیقات شان یابده شکل کتاب و رساله یا بصورت مقاله در نشریه های موقوتنه طبع شده است در باره جنبه های مختلف زبان دری بروشهای مختلف تطبیق کرده اند. یکی از جنبه های که مورد توجه دستور دالان و زبانشناسان قرار گرفته است «ی» است که نظر به وظایف دستوری و معنوی و بیگانه های مختلف تلفظ میشود و به نحوه های متنوع دسته بندی شده است. درین تحقیق بریکه نوع «ی» یعنی «ی» شروع قتره و صنی تحقیق مختصری صورت خواهد گرفت و نشان داده خواهد شد که این «ی» شامل دسته بندی سروج و متداول نمیشد و در تشخص آن لغتها هائی رخ داده است.

اما قبل از آنکه به اصل مطلب بپردازیم آنچه را که بصورت عموم را چس به دسته بندی «ی» گفته شد، احاطت بصورت مختصر بیان میکنیم.

بصاری «ی» را به چهار نوع عمده در زمره یسوند ها دسته بندی کرده است (ص ۲۸۳). هابونفرخ نیز «ی» را به چهار دسته تقسیم کرده است (ص ص ۱۰۸۸ - ۱۰۸۹). حمیدی هفت نوع «ی» را ذکر میکند (ص ۱۱۸). مشکور سیزده نوع «ی» را می شمارد (ص ص ۳۰۵ - ۳۰۶). لیکن پنج نوع «ی» را ذکر می نماید (ص ص ۱۲۴ - ۱۲۸)؛ - بهمین گونه میشود تقسیم بندی «ی» را از نظر دانشندان دیگر ذکر کرد. وای آنچه ذکر شد نشان میدهد که اختلاف نظر وسیع درین باره موجود است و برای نشان دادن این نکته همینقدر بسنده است.

(۱) برای اینکه همین موضوع به تکرار نوشته نشود از ذکر نام انواع «ی» صرف نظر شد. خواننده گان محترم جهت دستیابی بر انواع (ی) به اصل صفحه «ی» داده شده مآخذ رجوع نمایند. همچنین در متن تنها صفحه کتاب مآخذ داده شده است و از ذکر معلومات دیگر راجع به مآخذ صرف نظر شد زیرا معلومات حذف شده در فهرست مآخذ گنجانده شده است.

لئون اصل مطلب را که عبارت از تشخیص و تثبیت نوعیت (ی) شروع نکرده و صلی است زیر بحث قرار میدهد. مگر اول می بینیم که دیگران براسون این (ی) چه گفته اند. مشکور آنرا (علامت نکره مخصصه) دانسته است. او میگوید این (ی) نکره را از شناخته بودن و ابهام بیرون میاورد و گاه با (که) موصول آید مانند چیزی که شنیدی یکی دیگر، کسی که دیدی از دوستان من است... گاهی (ی) حرف تعریف نیست، زیرا اسم مابعد را معرفه نمیسازد، فقط از نکره بودن و ابهام مطلق بیرون میاورد... بهین مناسبت این (ی) را علامت نکره مخصصه نامیده اند. ۲: فهم آنچه که مشکور براسون این (ی) گفته است بسیار مشکل است. (شناخته بودن و ابهام) کلمه های مترادف نه بلکه کلمه های متضاد اند یقین مطلق و مشکور (نا شناخته بودن) بوده است ولی در چاپ آن خطی رخ داده است که باعث نارسایی اصل مطلب گریخته است.

بصاری می نویسد: «گاه بعد از اسم نکره که موصول یاد کرده و در آن هم می آید، درختی که کاشتم خشک شد. کتابی را که خواهم خرید بود. دارمستر Darmesteter، زلمان Zalemann، و شوکوفسکی Shukovski مستشرقان معروف و نامی هستند» (۱).
را «ی» اشاره می یا تعریف نامیده اند. ولی این «ی» «ی» تعریف نیست چون اسم ما قبل خود را معرفه نمیکند و آنچه اسم را از ابهام مطلق خارج میسازد اجزای دیگر جمله است. بنابراین بهتر است که آنرا علامت نکره مخصصه نامید. ۲: مگر بصاری در جریان این بحث هیچ ذکر نمیکند که کدام اجزای جمله و چگونه اسم را معرفه میسازند. دکتر محمد حسین هم تقریباً همین مفهوم و معلومات را بیان میدارد. ۳: حسین وثوقی این «ی» را نشانه نکره دانسته است و در قانون دوم خود بنام «تأویل اجباری الزامی» آنرا بیان می نماید. ۴: بهین گونه يك هده گراسر نویسان دیگر

۲- محمد جواد مشکور، دستور نامه در صرف و نحو زبان فارسی. (تهران: موسسه مطبوعاتی

شرق، ۱۳۳۶) ص ۲۳۶.

۳- طلعت بصاری، دستور زبان فارسی (تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۳۸) ص ۱۶۰.

۴- محمد حسین، اسم جنس و هر فله و نکره (تهران: کتابخانه ابن سینا، ۱۳۳۶) ص

ص ۲۲۱-۲۳.

۵- حسین وثوقی، چگونه تأویل بداهای موصولی در زبان فارسی، سومین کنفرانس تخصصی زبان

ایرانی. (تهران ۱۳۵۱) ص ۳۳۹-۳۶۵.

هم راجع به این «ی» نظر ملی متفاوت ابراز داشته اند .

حال می بینیم گداین «ی» از چه نوع است و هنگام یکی از گروه های ذکر شده متعلق است. برای دریافت لزومیت این «ی» فرضیه های ممکن را مطرح می نمایم و میگوئیم که فرضیه ها را با رد کنیم یا به اثبات برسانیم. واضحاً اگر فرضیه با ساسن هوا رد میگرداند نشانده آنست که فرضیه نادرست طرح شده است و عکس آن دلیل درست بودن فرضیه خواهد بود .

در فرضیه اول خود این «ی» را نشانه اغاله می پنداریم. شاید این «ی» همان کسره اغاله باشد که میان مضیاف و مضیاف آمده وجود دارد و در تحت شرایط خاص در نوشته به شکل «ی» در خواهد. در نگارش «ی» اغالت بعد از حروفی میاید که از و اولهای کشیده نمایندگی می نمایند. مثلاً در جمله های زیر «ی» اغالت از کسره اغالت نمایندگی میکند .

۱- گاکای عابده در کابل زندگی میکند .

۲- کتابهای عزیز مفقود شد .

ولی اگر حرف قبل از کسره اغالت از و اول کشیده نمایندگی نکند، کسره اغالت به شکل «ی» نوشته نمی شود. مانند:

۳- کتاب همایون را خواندم .

۴- مؤگان جولیا مقبول است .

اما می بینیم که در فقره های بعضی تابع صرف نظر از نوعیت حرف آخر کلمه قبل از «ی»، بصورت منظم و بدون استثناء «ی» در موارد لازم به کار بسته میشود. مانند :

۵- اسمی که تیز میدود دیر نمیدود .

۶- شاگردی که درس میخواند امره خوب میگردد .

۷- کارهایی که برایم سوره شده انجام دادم .

۶- لزارد (۱۹۵۷) میگوید این «ی» وظیفه دارد اسم را با فقره وصلی آن پیوست نماید (ص ۶۸).
 ۷- نکست سمیدی (۱۳۸۹) آنرا نشانه تکره میدانند (ص ۱۳۵). لپتن (۱۹۶۸) به این عقیده است که «ی» به اسم در صورتی پیوند میگردد که اسم معزله باشد لکن اسم خاص ضمیر شخصی ضمیر اشاره ... و اسم عام شامل تمام افراد : generic نباشد (ص ۷۵) .

۷- عبارت «موارد لازم» به خاطر طوی گفته شده است که در بعضی موارد قبل از فقره وصلی تابع «ی» به کار برده نمیشود. در جریان تحقیق این نکته روشن خواهد شد.

دیده می‌شود که در جمله های (۷-۵) قبل از قره وصفی تابع «ی» بدون استثنا موجود است. همچنین دیده می‌شود که در جمله های (۶-۵) حروف آخر کلمه های «اسپ» و «شاگرد» از صامت (کپا نسونت) نمایندگی می‌کنند و با وجود آنهم «ی» بعد از این کلمه ها موجود است در حالیکه در جمله های (۳-۲) چون حرف آخر کلمه های «کتاب» و «مژگان» از صامت نما پندگی می‌کنند «ی» بعد از آنها وجود ندارد مگر در جمله های (۲-۱) چون حرف آخر کلمه های «کاکا» و «کتابها» از اول نما پندگی می‌کنند کسره اضافت به «ی» بدل شده است. این عدم توافق در موجودیت «ی» نشانه آنست که «ی» قره وصفی تابع از «ی» اضافت متفاوت است. از طرف دیگر چون در جمله های (۷-۵) مضاف الیه وجود ندارد، بنابراین این «ی» بهیچ صورت «ی» اضافت شده نمی‌تواند و باید از گونه دیگر باشد.

چون فرضیه نشانه اضافت بودن «ی» در قره وصفی تابع رد شد، می‌شود فرض کرد که این «ی» همان کسره باشد که میان صفت و موصوف وجود دارد تا ارتباط صفت و موصوف را برقرار سازد ولی با گذشت زمان این کسر قبل از «که» نشانه قره وصفی، در نگارش به «ی» تبدیل شده باشد (۸). گرچه این فرضیه به نظر سطحی اولی علمی و درست جاوهی نماید مگر در اثبات و به کرسی نشاندن صورت عمومی و کلی آن به مشکلاتی مواجه می‌شویم. مشکل اولی در یافتن شواهد معتبر زبانی است تا این پدیده خاص را از بقیه موارد دیگر که کسره میان صفت و موصوف حفظ شده است تشخیص دهد. مشکل دوس در یافتن شواهد کافی تاریخی است که بتواند ما را به نتیجه برساند. چون قره وصفی را صفت اسمی قبول کنیم که پیش از قره وصفی می‌باید استدلال نماییم که چون صفت شکل یک عبارت طویل مثلاً یک قره را داشته باشد، کسره میان صفت و موصوف در نگارش به «ی» نشان داده می‌شود. ظاهر آ دلیل مهمی برای اثبات این فرضیه پیدا کرده ایم. جمله های ذیل پشتیبان این ادعا می‌توانند.

۸- به جایی که دل برودها می‌رود.

۹- شاگردی که در سیمی خواند سوال می‌پرسد

۱۰- کتابهایی را که بر ابرام دادید خواندم.

در جمله های (۸-۱) قره های «که دل برود» که درس می‌خواند، که بر ابرام دادید، با ترتیب کلمه های «جای» شاگرد، کتاب را توصیف می نمایند. چنین بنظر می‌خورد که درین جمله ها کسره میان صفت و موصوف به «ی» تبدیل شده باشد. این جمله ها شواهدی برای اثبات فرضیه فوق پنداشته

۸- Moynes (۱۹۷۱) می‌گوید شواهد تاریخی چنین نشان می‌دهند که کسره اضافت، کسره ربط دهنده صفت و موصوف از ضمیر موصول انکشاف نموده که در فارسی قدیم موجود بوده است.

میشوند. مگر مشکل موسی هنگامی بروز میکند که به جمله های مانند (۱۳-۱۱) بر میخوریم:

۱۱- الفالستان، که یک کشور کوهستانی است، زمستان نسبتاً سرد دارد.

۱۲- ساعت، که آله نشان دادن وقت است، بهیث وسیله زینتی بکار برده میشود.

۱۳- خوردن زرد که که ویتا مین از باد دارد وسیله جلوگیری از شب کوری است.

دیده میشود که در جمله های (۱۳-۱۱) «ی» وجود ندارد. اگر «ی» ارتباط دهنده صفت و موصوف میبود پس باید درین جمله هائیز ظاهر میگردد. گر چه میشود این جمله هارا در جمله استثنائات قرارداد و نه درست آن جمله هارا ساخت، مگر این راه بهترین وسیله ممکن حل مشکل نیست زیرا استثنائات با وجودیکه دسته بندی هم شوند شاید خیلی متنوع و متعدد باشند. بنا بر موجودیت شواهد خلاف فرضیه به این فرضیه هم شکل کلی و عمومی را داده نمیتوانیم. بنا بران اقبال آن فعلاً صرف نظر می نمایم.

احتمال میرود که این «ی» همان «ی» وحدت باشد. این فرضیه احتمالی را شواهد زیر تقویت می بخشند:

۱۴- کتابی که بالایی میز است متعلق به کتابخانه است.

۱۵- پرندۀ که در قفس است از نعمت آزادی محروم است.

۱۶- محصلی که غیر حاضریش از ۲۵٪ تجاوز کرد سر و امتحان کرد بد.

وای جمله های زیر که «ی» در آنها بعد از صورت جمع اسم آمده است شواهد خلاف فرضیه میباشد.

۱۷- کتابهای که بالایی میز اند متعلق به کتابخانه میباشد.

۱۸- پرندۀ های که در قفس اند از نعمت آزادی محروم میباشد.

۱۹- محصلانی که غیر حاضریشان از ۲۵٪ تجاوز کرد محروم گرد بد شد.

جمله های (۱۷-۱۹) بر عدم وحدت بودن این «ی» حکم می نمایند. همچنان اگر اعداد هم قبل از اسم استعمال گردند باز هم این «ی» قبل از اسمیکه توسط قفۀ وصفی توصیف میگردد میباشد. مثلاً:

۲۰- در سه کتابی که خواندم چیزی راجع به موضوع مورد نظر نیافتم.

۲۱- هر چهار کتابی را که برایم دادید خواندم.

چون این شواهد به غیروحدت بودن این «ی» دلالت میکنند و شواهد معتبر دیگری هم در دست نیست که وحدت بودن این «ی» را اثبات نماید، لهذا این فرضیه را هم غیر قبول دانسته رد می نمایم. در حالیکه این «ی» از آنها یکبار ذکر شده، نمیشد، شاید همانطوریکه بعضی گرامر نویسندگان به آن اشاره نموده اند. این «ی» همان «ی» نکره باشد. اما علیه نکره پنداشتن این «ی» دلائل قوی وجود دارد. دلیل اول آنست که هر اسمی که توسط یکبار

نقشه تابع توصیف گردد معرفه میگردد. یک اسم نمیتواند در عین زمان هم معرفه باشد و هم نکره. هنگامیکه اسم معرفه گردید نکره نمییابد. دوم این «ی» بعد از اسمای خاص و هم بعد از اسماییکه قبل معرفه شایسته همانند می آید. مثلاً:

۲۲ - خدا می را که تو میرستی د پگران هم مهر ستند.

۲۳ - لایلی می را که مجنون میدد د پگران دیه نمیتوانستند.

۲۴ - از کتابهای که بر ایم دادد دو تایی فائو خواندم.

۲۵ - من احمدی را که راجع به او صحبت کردد نمی شناسم.

۲۶ - نکاتی می را که عزیز برایم خرید بسا مقبول است.

در جمله های (۲۵، ۲۳، ۲۲) اسم خاص قبل از نقشه وصفی واقع شده است؛ لذا باز هم دیده میشود که «ی» در آخر اسم بیوسه گسردیده است. بهمین قسم در جمله های (۲۶ و ۲۴) اسمهای استعمال شده اند که قبل از آن تکلم (گوینده یا نویسنده) و مخاطب (شنونده یا خواننده) معرفه ساخته شده اند. با ما این شواهد میتوان نکره بودن این «ی» را رد کرده عین شواهد و دلائل را عاید «ی» نکره مخصوصه میشود ارائه کرد. بیجا نخواهد بود بحث مختصری را جمیع به «ی» و وحدت «ی» نکره صورت گیرد و بعد اصل موضوع دنبال گردد.

اگر تصور بپردازیم چنین باشد که «ی» وحدت در زبان دری وجود دارد، منطبق این بندار ما را و ادار میسازد این را هم بپذیریم که «ی» وحدت به اسمای قابل شمار بی نشانه می پیوندد و انفرادیت را می نمایاند اما نشانه مفرد شده نمیتواند. (جهت معلومات بیشتر رجوع شود به مقاله من در مجله ادب). چون موجودیت «ی» وحدت در زبان دری همیشه یک حقیقت مسلم و از جمله بدیهیات پذیرفته شده است. بنا بران دانشمندان این ضرورت را احساس نکردند. که

۱ - چنین معلوم میشود که اسمای خاص انواع باشند: (۱) نوع بی مانند چون افغانستان، احمد شاه کبیر، هندوستان و ایران. (۲) نوع با مانند چون تور یکی، زلی و قره باغ که بیش از یک جا و یک شخص به آن مسمی شده است. بعد از نشان داده خواهد شد که با اسمای خاص بی مانند نقشه وصفی تعدیدی استعمال شده نمیتواند در حالیکه با اسمای خاص با مانند استعمال شده میتواند. مانند جمله های (۲۵ و ۲۳، ۲۲) و جمله (قره باغی که در ولایت پروان است از قره باغ ولایت غزنی فرق دارد).

۱ - محمد صر زاهدی. (عدد در زبان دری) ادب، شماره سوم (میزان قوس ۱۳۵۵)؛

شواهد ویرا همین مقع جهت اثبات وجود «ی» وحدت در زبان دری ارائه نمایند و موجودیت آنرا چه از نگاه منطقی خود زبان و چه از نگاه ضرورت بیان تثبیت نمایند. چون «ی» وحدت متصوره با «ی» نکره در محیط زبانی language environment مشابه واقع میگردد بعوض دانشمندان تفکرات دادند راههایی در یافتند که این دو نوع «ی» - «ی» وحدت و «ی» نکره - را از هم تشخیص و تفریق نمایند.

همچنانکه موجودیت «ی» وحدت در زبان دری از بدیهیات پنداشته شده است میشود عکس آن یعنی نبودن «ی» وحدت را در زبان دری يك حقیقت مسلم دانست. چنانکه پیشتر گفته شد، چون برای اثبات موجودیت «ی» وحدت در زبان دری دلایل منطقی باسناد شواهد زبان ارائه نشده، پس میشود عکس این قضیه را بدون تقدیم دلایل قبول کرد. اگر چنین نمایم، آیا صورت آخری برای رجحان دارد؟ فایده آن چیست؟

جواب این سوالها مثبت است. هنگامیکه عکس قضیه قبول شود، بخودی خود متضمن ساده سازی دستور زبان میگردد. چنانکه چاسکی گفته است. ۱۱ بهترین تیوری زبان آنست که اقتصادی ترین باشد یعنی قواعد به کمترین عده ممکن تنزیل یا بدولی قوه تشریحی شان جامع باشد. هنگامیکه وجود «ی» وحدت را در زبان دری قبول کنیم، به تعداد قواعد میفزاییم ولی بقوه تشریحی قواعد چیزی افزوده نمیکرد بعوض تشریح زبان منطقی تر میشود. با این خاصه درین مورد بخصوص که «ی» وحدت متصوره با «ی» نکره در عین محیط زبانی واقع میگردد و برای فرق این دو باید آزمایشهای تشخیص وضع کرد.

چون «ی» بدون اینکه تنکیر را نشان بدهد هیچگاه تنها نشانه وحدت شده نمی تواند، پس عمدتاً این «ی» نشانه نکره بوده و مانند یک ابهامی است. چون این «ی» به اسمای قابل شمار بی نشانه پیوندد وحدت را هم ارائه میکند و معادل انگلیسی در جمله I bought a book میباشد. مثلاً وقتی میگوییم (قلبی خریدم) مراد آنست که از نوع اشیا بنام قلم یکدانه شهر معین و نامشخص را خریدم. آنچه راجع به «ی» وحدت گفته شده است اساس درست ندارد. بعضاً شواهدی که آورده شده است با آنچه ادعا میگردد مطابقت ندارد. ۱۲. وظیفه اصلی این «ی» نکره ساختن است و انفرادیت

11. Noam Chomsky, Aspects of the Theory of Syn-tax. (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1965), pp. 32-34.

۱۲ - رجوع شود بطور نمونه به ما ری (۱۳۳۸)، ص ۱۶ و مشکور

را بصورت فرعی می‌رساند. وی «وحدت‌دردری وجود ندارد. پس ازین بحث مختصر بر می‌گردد به اصل موضوع.

شاید به‌خاطر داشته باید که قبل از آنکه بحث مختصر خویش را راجع به «وی» وحدت و «ی» نکره شروع کردیم، بحث را راجع به دریافت نوعیت «ی» شروع فقره‌های وصفی بود. یک نظر دیگر را هم راجع به این «ی» مطالعه می‌کنیم. هربرت ستالک ۱۳ Herbert F.W. Stahlke در مقاله خویش مثالهایی از زبان دری می‌آورد و آنها را به هاوستن Houston نسبت می‌دهد. وی در تحلیل جمله‌های خویش «ی» شروع فقره وصفی را از ادوات تعریف می‌شمارد. وی این «ی» را بحث کلمه تعریف نشانی می‌کند و نمی‌گوید که چه نوع کلمه تعریف است. و صوف هیچ دلیلی نمی‌آورد که چرا آنرا از جمله ادوات تعریف دانسته است. وی تمام مثالهای خود را از فقره‌های وصفی طوری انتخاب کرده است که «ی» در آنها ظاهر گردد یا شاید اصلاً بر مثالهای بدون «ی» دست نیافته باشد. بهر صورت این «ی» را از ادوات تعریف پنداشتن اشتباه محض است. شاید آنچه ستالک را واداشته این «ی» را از ادوات تعریفی به پندارد شباهت «ی» ظاهری معادل بین ساختمان فقره‌های وصفی در زبانهای دری وانگیزی باشد.

بـا سـ شواهد و برا هین زبانی این اصل قایم گردد ید که «ی» فقره‌های وصفی بهیچ کدام از انواع مشخص شده «ی» منسوب نیست و از تمام شان متفاوت است. اکنون این سوال پیدا میشود که سر این «ی» چه نوع «ی» است.

برای اینکه در یازیم این «ی» چگونه «ی» است وجه وظیفه دارد به مطالعه بیشتر ضرورت است. به این جمله ها توجه کنید.

۲۷ - اعراب که برای آزادی فلسطین می‌جنگند مردم شجاع اند (زا هدی) ۱۴

13. Herbert F. W. Stahlke "Which that" Language Vol 52, No. 3 (September 1976) pp. 584-610.

۱۴ - محمد عمر زاهدی، شرحی از «را» (کابل: کتابخانه پوهنتون چاپ ۱۳۵۴) ص ۴۴.

۲۸- اعرابی ۱۵ که برای آزادی فلسطین میجنگند مردم شجاع اند.

۲۹- افغانها که در مهمان نوازی شهرت دارند آینده درخشانی دارند.

۳۰- افغانهایی که در مهمان نوازی شهرت دارند آینده درخشانی دارند. (زا هدی)

۳۱- از کبوتر که پرندۀ تیز بال فکر میشد بهیث نامه بر استفاده میگردد.

۳۲- از کبوتری که پرندۀ تیز بال فکر میشد بهیث نامه بر استفاده میگردد. (زاهدی).

در هر یک از این سه جور جمله فرق ظاهری جمله اول با جمله دوم اینست که در جمله اول «ی» موجود نیست ولی در جمله دوم «ی» وجود دارد. پس میتوانیم نتیجه گیری کنیم که بعضی وقت «ی» قبل از فقره وصفی استعمال میگردد و بعضی وقت نمیکردد. اکنون نکته مهم اینست در یابیم حضور و غیاب «ی» در این جمله ها چه تأثیر دارد و تحت کدام شرایط خاص «ی» پدیدار میگردد. یعنی وظیفه ما است شرایطی را تشخیص دهیم که «ی» را اجباراً به وجود میآورد. برای اینکه این شرایط را تشخیص دهیم در هر جور جمله اول و دوم آنرا مقایسه میکنیم (در اینجا من دلا بلی را ذکر نمی نمایم که قبلاً در جای دیگر ذکر نموده بودم). ۱۶

در جور اول (۲۷-۲۸) معنی جمله اول اینست که تمام اعراب برای آزادی فلسطین میجنگند و تمام شان مردم شجاع اند. اما جمله (۲۸) به این معنی است که تعدادی از اعراب، نه همه اعراب، برای آزادی فلسطین میجنگند و همین تعداد جنگنده شجاعند. همچنان در جور دوم جمله (۲۹) چنین تعبیر میگردد که تمام افغانها در مهمان نوازی شهرت دارند و تمام شان آینده درخشانی دارند در حالیکه جمله (۳۰) چنین معنی میدهد که شماری از افغانها در مهمان نوازی شهرت آند و تنها همین تعداد مهمان نواز آینده درخشانی دارند. بهین گونه جمله های جور دوم مطابق بصورت

۱۵- خلاف قوانین رسم الخط «ی» جدا نوشته شده است تا وجود آن بصورت آشکار بنظر بخورد صرف نظر از ملحوظات دستوری این «ی» باید هنگام تحلیل جمله ها جدا نوشته شود. در جدا نویسی آن چندین نام در صورت (۱) بهیث یک عنصر گراسری بصورت آشکار نمایان میگردد. (۲) پیوستن آن به کلمه های بعد و مقابل آن مربوط به نوع حرف آخر کلمه پیش از آن و حرف اول کلمه بعد از آن با هر دو میباید. مثلاً در مثال (۲۸) میشود به شکل «اعرابی» که نوشته شود. بعد از آنکه تحلیل ختم شد و این رسم الخط تطبیق میگردد که «ی» پیوست یا مستقل نوشته میشود و در صورت گفتار قوانین تلفظ بر آن جاری میگردد.

۱۶- زاهدی شرحی از «را» (کتابخانه پوهنتون، تاپ، ۱۳۵۴). ص ص ۴۳-۵۰۰

زبانی ما تعبیر مشابه دارند یعنی جمله (۳۱) اطلاق بر تمام پرندگان کبوتر نام میشود مگر در جمله (۳۲) کلمه کبوتر شامل تمام افراد نوع نیست. جمله آخری دارای یکنوع تعدد و غرابت نیز میباشد.

مقایسه این جمله ها نشان میدهد که حضور «ی» تغییر مهمی را در معنی جمله پدید میآورد. ماهیت این تغییر عمدتاً درین است که در هر جوره در جمله اول اسمیکه قبل از فقره وصفی واقع شده است شامل تمام افراد نوع است. اما در جمله دوم این جوره معنی اسمیکه قبل از فقره وصفی واقع شده محدود است و شامل تمام افراد نوع نیست.

بصورت مشخص تر بگوییم «ی» و نلیفه محدود کردن اسمی را دارد که پیش از فقره وصفی میباشد. این تحلیل ما را به این نتیجه رساند که «ی» نشانه فقره وصفی تعدیدی restrictive relative clause در زبان دری میباشد. اگر قبول کنیم که فقره وصفی تعدیدی وجود دارد ناچار این را هم باید بپذیریم که فقره وصفی غیر تعدیدی nonrestrictive relative clause هم در زبان دری وجود دارد. چون از تحلیل جمله های (۲۷-۳۲) به این نتیجه رسیدیم که معنی اسمیکه در جمله های (۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱) قبل از فقره وصفی واقع شده است بوسیله فقره وصفی محدود میگردد. این فقره ها را فقره های وصفی تحدیدی می نامیم و نشانه آن «ی» است که قبل از فقره وصفی و بعد از اسم میباشد. چون در جمله های (۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۱) معنی اسمیکه قبل از فقره وصفی واقع شده است عمومی است و توسط فقره وصفی معنی آن محدود نمیشود. فقره های این جمله خبر تحدیدی میباشد و «ی» درین جمله وجود ندارد.

حال جهت سبب بیشتر این نظر چند جمله دیگر را بعین روش مطالعه میکنیم. به جمله های زیر توجه کنید:

۳۳- امانستان که يك مملكت كوهستاني است زمستان سرد داد.

۳۴- امانستانى كه يك مملكت كوهستاني است زمستان سرد دارد. ۱۷

۳۵- *خانه كه ماخریدیم مناسب تمام شد.

۳۶- خانه یی كه ما خریدیم مناسب تمام شد.

۳۷- *اسپ كه بیز میدود دیر نمیدود.

۱۷- این علامت (*) قبل از يك جمله نشانه آنست که جمله یا از نگاه نحوی یا از نگاه معنی یا از هر دو لحاظ غیر قابل قبول است.

۳۸- اسپه‌ی که تیز میدود دیر نمیدود.

۳۹- *پرند هاکه در قفس اند از نعمت آزادی محروم اند.

۴۰- پرند هایی که در قفس اند از نعمت آزادی محروم اند.

جمله‌های (۳۳-۴۰) بصورت جوهری ترتیب شده‌اند. فرق بین افراد این جوهرها در حضور یا غیاب «ی» میباشد. جمله (۳۳) این طور معنی میدهد که در جهان کثونی یک کشور بنام افغانستان وجود دارد و این کشور مسمی به این نام کشور کوهستانی است و زیستان سرد دارد. این معلومات با معلومات واقعی قبلی که ما از جهان خود کسب کرده ایم مطابقت دارد. اما جمله (۳۴) چنین معنی میدهد که بیش از یک کشور بنام افغانستان در جهان وجود دارد و تنها یکی از آنها مملکت کوهستانی است و دارای زیستان سرد است. چون معلوماتی که بواسطه این جمله ارائه میگردد خلاف معلوماتی است که ما از جهان خود داریم، این جمله را غیر قابل قبول میدانیم. از مقایسه این دو جمله میتوان استنتاج کرد که چون فقره تابع وصفی تعدیدی در جمله (۳۴) استعمال شده است جمله را غیر قابل قبول ساخته است. درحالی که در جمله (۳۳) فقره تابع وصفی چنین وظیفه‌ی بی ندارد و محض معلومات سزید نسبت به کشور افغانستان میدهد. در اینجا میتوان به این نتیجه رسید که فقره‌های وصفی تعدید کننده با اسمای خاص بی مانند چون افغانستان نمی‌توانند یک جا واقع گردند. اما با اسمای خاص با مانند استعمال میگردند مانند جمله (۲۵). یعنی با اسمای خاص با مانند هم فقره‌های وصفی تعدیدی و هم فقره‌های وصفی غیر تعدیدی استعمال شده میتوانند.

جمله‌های (۳۴، ۳۵، ۳۶ و ۳۹) غیر قابل قبول اند درحالی که جمله‌های (۳۳، ۳۶، ۳۸ و ۴۰) جمله‌های قابل قبول و درست میباشند. در جمله‌های (۳۵ و ۳۶) بعد از کلمه‌های (خانه) و (اسپ) فقره‌های وصفی غیر تعدیدی آمده است و (خانه) و (اسپ) به تمام افراد نوع شان در جهان دلالت میکنند. ناممکن است که یک نفر یا چند نفر بتوانند، اگر بتوانند بخواهند، تمام خانه‌های

۱۸- امکان وقوع فقره‌های وصفی تعدیدی با اسمای خاص بی مانند وقتی می‌رود که همین مسمی به دوره‌های مختلف و با مراحل مختلف تکامل خود مقایسه شود. چون افغانستان که تا امروز در آن زندگی میکنیم از افغانستان قبل از ۲۶ سرطان ۱۳۵۲ فرق دارد. در حقیقت افغانستان از شکل بی مانند پیش کشیده شده. همچنان وقتی کسی میگوید افغانستان قرن نوزدهم، کابل ده سال پیش، هندوستان بعد از سال ۱۹۴۷، اسم از شکل بی مانندی آن کشیده میشود.

جهان را بفهمند. بهمین گونه کلمه (اسپ) شامل تمام افراد نوع است. درحالی که می‌دانیم تمام اسپ‌ها تیز نمی‌دوند. جمله‌های معادل اینها یعنی جمله‌های (۳۸ و ۳۹) که در آنها فقره وصفی تعدیدی استعمال شده است قابل قبول اند. در جمله (۳۹) فقره وصفی غیر تعدیدی استعمال شده است و کلمه (پرندها) به تمام افراد نوع دلالت می‌کند. این جمله غیر قابل قبول است زیرا می‌دانیم تمام پرندها در قفس نیستند تنها تعداد محدودی در قفس نگاه کرده می‌شوند. اما جمله معادل آن یعنی جمله (۴۰) که در آن فقره وصفی تعدیدی استعمال شده است قابل قبول است. جمله‌های (۳۳ - ۴۰) نیز این حقیقت را تا حدی می‌کنند که حضور یا غیاب «ی» در تشکیل معنی جمله نقش عمده دارد. همچنان دیدیم که هرگاه قبل از فقره وصفی «ی» موجود باشد فقره وصفی معنی اسم قبل خویش را محدود می‌سازد و اگر «ی» وجود نداشته باشد فقره وصفی نمی‌تواند معنی اسم قبل خویش را محدود نماید. پس به این نتیجه می‌رسیم که «ی» قبل از فقره وصفی نشانه تعدیدی بودن است.

گفته شد از این فرقه‌ها یک فرق عمده دیگر نیز بین جمله اول و دوم جورهای (۲۷ - ۴۰) وجود دارد. این فرقی عبارت از توقف است. و قتی که جمله اول این جورها گفته می‌شود یک توقف محسوس پیش و پس از فقره وصفی در جورها نگذاشته می‌شود، درحالی که این چنین توقف قبل و بعد از فقره‌های وصفی در جمله‌های دوم این جورها وجود ندارد. این خود دلیل دیگری برمختلف بودن این فقره‌هاست. در زبانهای دیگر مطابق تحلیل‌های که صورت گرفته است دریافت شده است که وقفه‌ها قبل و بعد از فقره‌های وصفی غیر تعدیدی می‌بایند. می‌توان گفت که فقره‌های وصفی که در گفتار شروع و انجام شان توسط دو وقفه محسوس نشانی می‌شوند فقره وصفی غیر تعدیدی می‌باشند. چون شروع و انجام فقره‌های غیر تعدیدی در گفتار توسط دو وقفه هانشان داده می‌شوند، پیشنهاد می‌گردد که، در نگارش، اینگونه فقره‌ها توسط دو کماه از بقیه جمله جدا ساخته شوند. چون فقره‌های وصفی غیر تعدیدی مدوامات اضافی ارائه می‌نمایند و جزء ساختمان اصلی جمله نیستند، اگر توسط عطیفه جدا شوند، حتی اگر حذف گردند، در معنی اصلی جمله باید تغییری پدیدار نگردد. اکنون به جمله‌های زیر که در آثار مطبوع بدون کماه بکار برده شده‌اند و در اینجا با کماه نقل شده‌اند توجه کنید:

۱ - این داستان، که اصلاً بنام «عقاب مغرور» مشهور است، در کلیات و آثار لافوتن موجود است (شاه علی اکبر، ص ۱۰۰) ۱۹

۱۹ - شاه علی اکبر «نظری برمتون امثال لافوتن» و مقایسه آنها با متون شرقی و غربی، ادب

شماره سوم (میزان) - قوس ۱۳۵۵، ص ۱۸۰ - ۱۸۱

۴۲- ایزشیل ... شاعرو نمایش نامه نویس یونان باستان بوده است ، که در رثا دست قوی داشت.
(شاه علی اکبر ، ص ۱۰)

۴۳- قلعه خمسار که ادبای غور بنام خونسار و قیصار و عوام به اسم قلعه دختر دم یاد میکنند
یکی از قلعه های نهایت حصین و مستحکم غور است (صدیقی ، ص ۳۱) ۲۰

۴۴- ملک لفرالدین پناه قلعه محروسه اسمکله ، که او را اسان کوه میخوانند ، برد (صدیقی ،
ص ۳۲)

۴۵- قلعه اختیارالدین ، که اکنون بنام ارگ هرات مشهور است ، درست شمال شهر و در
مرکز شهر هرات کهنه واقع است . (صدیقی ، ص ۳۳) .

۴۶- کهدستان ، را که سیفی هروی در تاریخنامه هرات قهدستان ثبت کرده است ، قریه
مشهور میباشد طرف شرق هرات (صدیقی ، ص ۳۷) .

۴۷- سیفی هروی ، که معاصر این ملک بوده است ، مینویسد (صدیقی ، ص ۴۰)

۴۸- در کار نامه بلخ ، که در سال ۴۹۵ نگاشته شده ، شاعر از کمکهای وزیر موصوف
یاد آوری می نماید (راغی ، ص ۴۲) ۲۲

۴۹- درباره سلطان ابراهیم ... که درین دوره حکمرانی داشت از سنایی مدحیه بی دردست
نیست . (راغی ، ص ۴۳) .

۵۰- سنایی ... با معاصرش سخاری ، که به دربار رابطه داشت ... رابطه دوستانه و بسیار نزدیکی
برقرار ساخته بود . (راغی ، ص ۴۴)

۵۱- سنایی بخدیت حسن ، که خود شاعر و علاقه مند به شاعری بود ، گرفته شد (راغی ، ص ۳۵)

۵۲- الرفاع ، که حادثات فوق رانیز حکا به کرده است ، تاریخ و فات سنایی را دوشنبه ۱۱
شعبان ۵۲۵ هـ اند . (راغی ، ص ۵۰)

جمله های (۴۱-۵۲) که از سه مقاله مختلف اقتباس شده اند محفل خوب آثره های غیر تجدیدی
میشوند . توجه کنید که با استعمال کلمه قبل و بعد از قره وصفی نه تنها معنی جمله تغییر نکرده است
بلکه معنی آن واضح تر و روشن تر گردیده است . توجه کنید که اگر جمله (۴۲) به شکل جمله (۵۳) در

۲۰ جلال الدین صدیقی . «آبادانها و بقایای آثار عمرانی از زمان آل کرت هرات»

ادب . شماره سوم (میزان - قوس ۱۳۵۵) ص ۲۸-۴۰ .

۲۱- قیام الدین راغی (مترجم «سنایی» ادب . شماره سوم (میزان - قوس ۱۳۵۵) ص ۱۰

آید معنی آن خیلی واضح تر میگردد زیرا افزه وصفی بدون وقفه بعد از اسمی که به آن مربوط است واقع میگردد. «۵- ایزنیل...» که در رثا دست قوی داشت، شاعرو نما یشتامه نویس یونان باستان بوده است. از جمله سه نفری که از ستاره های شان اقتباس شده است دو نفر اول قبل و بعد از فقره و صفی غیر تعدیدی که کامه استعمال نمیکند اما نفر سوم تنها در آخر فقره و صفی کامه استعمال میکند. بنا بر دلائلی که قبلاً پیشکش گردید، بسیار بهتر خواهد شد که قبل و بعد از فقره و صفی غیر تعدیدی کامه استعمال نگردد.

تا اینجا «ی» شروع فقره های وصفی از نگاههای مختلف مطالعه شد. دیدیم که «ی» شروع فقره های وصفی هیچ یک از انواع تشخیص شده «ی» را ابطه نمیکرد و در تشخیص آن اشتباهاتی رخ داده است. ما دو نوع فقره وصفی را به ارتباط موضوع تشخیص دادیم و با ساس شواهد زبانی ونحوی آنها را بدو نوع - تعدیدی و غیر تعدیدی - دسته بندی نمودیم. همچنان گفتیم که نشانه فقره وصفی تعدیدی «ی» است و عدم حضور «ی» قبل از فقره وصفی از نوع غیر تعدیدی است. فوق دیگری را ده - بشماردیم عبارت از یونف محسوس آواز قبل و بعد از فقره وصفی غیر تعدیدی میباشد و عکس این غیر از فقره های تعدیدی صدق میکند. همچنان صورت نقطه گذاری فقره های وصفی بیان شد.

برایند نگاه مختصری به ساختمان عمیق جمله های دارای فقره وصفی بنماییم و به بینیم که روش بهم پیوسته سازی جمله تا چگونه است. آنچه جمله های دارای فقره و صفی جمله های مختلط (complex) اند در ساختمان خود دارای دو جمله ساده میباشند، مگر در شکل ظاهری خود مانند یک جمله ساده. قدر میخورند شکل ظاهری (surface structure) هر ساختمان مظهریک مفهوم زیربنایی (underlying concept) میباشد که توسط قوانین نحوی از مفاهیم مجرد مشتق میگردد. با این همه وانمود مآخذ این که چگونه اجزای یک جمله بهم پیوسته میگردد، نه تنها ساختمان ظاهری جمله باید تشریح گردد، بلکه ساختمان معنوی آن با استقاقات قدری که منتج به بیان آمدن ساختمان ظاهری جمله میگردد نیز تشریح شوند. دانش ما در باره اندیشه و چگونگی فکر انسان خیلی محدود است. در حال حاضر ممکن نیست که ساختمان مفاهیم را تشریح کنیم. فقط همین قدر میدانیم که ارتباط بین ساختمان ظاهری و مفاهیم زیر بنایی جمله خیلی مجرد و غیر مستقیم است.

ما در یک ساختمان نحوی به رنگ ساختمان ظاهری، علاوه جاگزین ساختن کلمه ها بجای مفاهیم، مستلزم تطبیق عدد از قوانین نحوی میباشد. انتخاب کلمه ها بجای مفاهیم و تطبیق هر

قاعده نحوی ساختمان معنوی زبربنای مجرد را به گونه تفسیر میدهد و به شکل نهایی ظاهرش نزدیکتر میسازد. بنابراین فرق بین ساختمان مفاهیم و ساختمان ظاهری جمله هارا مجموعه تفسیراتی تشکیل میدهد که به اثر انتخاب کلمات بجای مفاهیم و تطبیق قواعد نحوی بوجود میاید. ۲۲. برای نشان دادن انواع قواعد نحوی که در شکل ساختمان ظاهری جمله های دارای قره وصفی دخیل اند جمله زبربنای بحث مثال مطالعه میکنیم.

۵۴- ماری که دست شکاری را گزید دوست کبوتر بود.

جمله (۵۴) یک جمله مختلط است یعنی شامل اجزایی میباشد که هر کدام بخودی خود از یک مفهوم زبربنایی مجرد نمایندگی میکنند. یک جزء عمده این جمله عبارت از جمله (۵۵) که بنام جمله مادر یا پایه ۲۳ Matrix یاد شده است.

۵۵- مار دوست کبوتر بود.

جزء عمده دیگر آن که بنام جمله دخیل یا جزء ترکیبی ۴۴ Insert یاد شده است چنین است.

۵۶- مار دست شکاری را گزید.

جمله (۵۶) یا به شکل (مار دست شکاری را گزید) یا به شکل (که دست شکاری را گزید) نشان داده میشود. شکل اولی هنگامی ظاهر میگردد که مفهوم بصورت یک تکلم مستقل واقع گردد ولی شکل دومی بحث جزئی از یک ساختمان بزرگتر میباشد.

در تشکیل جمله های دارای قره تابع وصفی چند گزارش (تأویل) transformation دخیل است. چون ساختمان قوانین گزارشی قره های تابع توسط دانشمندان مختلف بحث شده است از ذکر شان صرف نظر میکنیم ولی قوانین موضوعه و ثوقی ۲۵ را که مستقیماً به زبان دری رابطه میگردد در اینجا ذکر میکنیم. و ثوقی قوانین گزارشی را که جمله های (۵۵) و (۵۶) را به جمله (۵۴) تأویل میدهند چهار میداند.

قانون اول: تأویل اجباری وارد سازی obligatory embedding میباشد که جمله

22— Ronald W. Langacker. Language and Its Structure (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1968). pp. 113—115.

۲۳-۲۴

جمله های (۵۵-۵۶) را با ترتیب من بنام جمله های مادر و دخیل یاد کرده ام ولی و ثوقی آنها را با ترتیب پایه و جزء ترکیبی نامیده است.

۲۵- حسین و ثوقی (چگونگی تأویل بندهای موصولی در زبان فارسی) سوسین کنگره

تحقیقات ایرانی (تهران: ۱۳۵۱)، ص ۳۴۹-۳۶۰

دخیل را بلا فاصله در انتهای عبارت اسمی جمله مادر وارد مسازد و در نتیجه آن (۵۷) به دست میاید .

۵۱- مار (مار دست شکاری را گزید) دومت کجوتر بود .

قانون دوم : ا و یل اجباری افزایش addition است که طی آن نشانه نکره (ای) بعد از عبارت اسمی دم افزوده میشود مگر اینکه عبارت اسمی از ضمایرها اسمی مشخص مثل هر که ، هر کس و غیره باشد و در نتیجه تطبیق این قانون بر (۵۷) شکل (۵۸) بدست میاید .

۵۸- مار (مار ای دست شکاری را گزید) دومت کجوتر بود .

قانون سوم : با و یل اجباری افزایش که ضمیر موصوله که را بعد از (ای) در جمله دخیل میفزاید و نتیجه (۵۹) میگردد .

۵۹- مار (مار ای که دست شکاری را گزید) دومت کجوتر بود .

قانون چهارم : قانون اجباری حذف که عبارت اسمی دوم یعنی عبارت اسمی جمله دخیل که از اعطای و مابهایی بین عبارات اسمی ضرب راست جمله دخیل باشد حذف میکنند و نتیجه (۶۰) میگردد .

۶۰- مار ای که دست شکاری را گزید دومت کجوتر بود .

انچه را توانی بگویند . صورت عمومی دست و یل در طرح قوانین چهارگانه وی اشتباهات علمی و نحوی وجود دارد که تا جایکه مربوط به این موضوع است بصورت مختصر بر آن ها بحث میشود . چنانکه قبلاً : - اساس شواهد - زبانی - و دلایلی - منطقی

۶۱- متوجه باید بود که کلمه ده جانشین عبارت اسمی جمله دخیل در صورتی شده میتواند که در جمله دخیل عبارت اسمی همانند عبارت اسمی ضرب راست جمله دخیل مانند (۵۹) موجود باشد و نه از تطبیق قانون جلوگیری میشود و که جاگزین عبارت اسمی جمله دخیل شده نمیتواند . مثلاً در دو جمله (بزمیزه را خورد) و (سرخ دانه باچمد) چون دو عبارت اسمی همانند موجود نیست قانون تطبیق نمیکردد .

نشان داده شد «ی» شروع فقره وصفی را نکره شمردن اشتباه است. وثوقی در افزایش «ی» در آخر عبارت اسمی جمله دخیل که همانند عبارت اسمی طرف راست خود است کدام دلیلی ذکر نمی نماید. اگر این «ی» نکره نداشته شود منطقی نراست آنرا به آخر عبارت اسمی جمله مادر که همانند یک عبارت اسمی در جمله دخیل است پیوند نماییم. زیرا هنگامی اسمی دفعه دوم در یک سلسله جمله های بهم مرتبط ذکر میگردد با لاثر ذکر قبلیش معرفی نمیکردد و «ی» نکره را به آن افزودن خطاست. وثوقی افزایش «ی» را یک قانون اجباری میداند و شرایطی را که در افزایش «ی» بعد از عبارت اسمی جمله دخیل وضع میکند نمیتواند از بیدایش جمله های غیر قابل قبول مانند اینها و جمله های که قبلاً داده شده اند جلوگیری کند.

۹۱ * کتابی که بهترین دوست انسان است در عرجا پیدا میشود.

۹۲ * بهاری که هوای گوارا دارد بهترین موسم سال است.

۹۳ * برانسانی که موجود مفکر است اطلاق حیوان ناطق هم شده است.

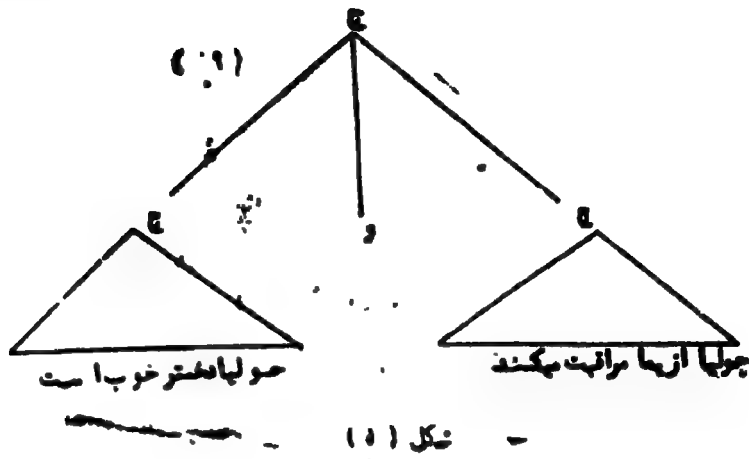
۹۴ * خانه ای که بهترین آسایش گاه برداست مربوط خانم خانه است.

وثوقی وظیفه دستوری این «ی» را شرح نمیکند و نه هم بین انواع فقره های وصفی فرقی میگذارد. اگر قبول کنیم که «ی» نشانه فقره وصفی تحدیدی است، بهتر است که قانون دوم را از نگاه ترتیب تطبیق به مرتبه چهارم قرار دهیم نه به مرتبه دوم. اکنون بصورت مختصر فرق بین فقره های وصفی تحدیدی و غیر تحدیدی را نشان میدهم. جکوبز Jacobs و روزن بام Rosenbaum ۲۷ عقیده دارند که ساختمان زیر بنایی جمله های دارای فقره وصفی غیر تحدیدی جمله های مستقل پیوند شده Conjoined میباشند که یکی از جمله های مستقل پیوند شده در بین جمله دیگر داخل میشود. مثلاً جمله (۹۵) را میتوان بدون اینکه در معنی تغییری پیدا شود به شکل (۹۶) در آورد.

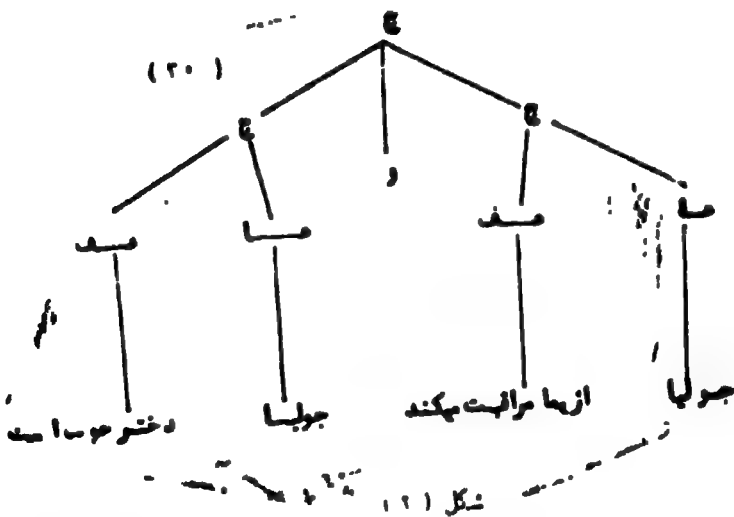
۹۵ جولیا از یمه مراقبت میکنند و جولیا دختر خوب است.

۹۶ جولیا، که دختر خوب است، از یمه مراقبت میکنند.

جمله (۹۵) را توسط رسم، به منظور واضح ساختن ساختمان آن، میتوانیم به صورت این شکل تصویر نماییم.



این شکل نشانی میدهد که دو جمله کوچک توسط کلمه (و) بهم پیوند شده اند و یک جمله بزرگتر را بوجود آورده اند. تصویر شرح تر عین جمله چنین شکلی خواهد داشت.

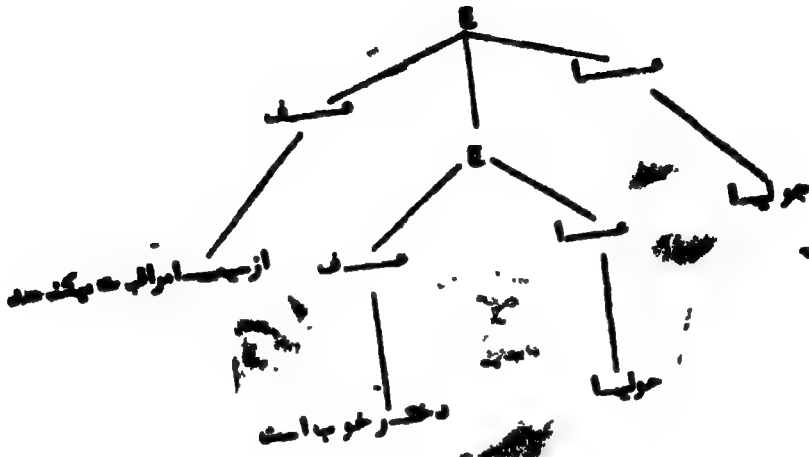


شکل (۲۰) تصویر عین جمله ای را ارائه میکند که شکل (۱۹) می نمایاند ولی شکل (۲۱)

۲۸- حرف (ج) بهیئت نشانه جمله استعمال شده است. در گرامر گزارشی معدول است که وقتی جمایل شرح جمله منظور نظر نباشد به شکل یک نماد نشان داده میشود.

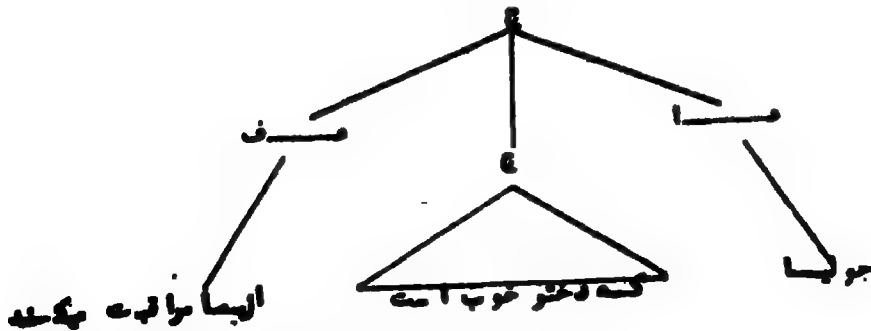
۲۹- نشانه های (عا) و (عفا) با ترتیب مختصر «عبارت اسمی» و «عبارت فعلی» میباشد.

تصویر مشر حتر جمله (۶۶) است. وقتی دو جمله مستقل توسط کلمه (و) بهم پیوست گردند
 من مفهوم این دو جمله بواسطه وارد ساختن یک جمله در دیگر آن انتقال داد میشود مانند جمله
 (۶۵) که به شکل جمله (۶۶) درآورده شده است. قبل از آنکه جمله (۶۵) به شکل (۶۶) در آید
 یک مرحله انتقالی را طی میکند که تصویر آن را شکل (۳) می نمایا ند.



شکل (۳)

چنینکه جمله به این مرحله رسد اگر جمله وارده عبارت اسمی مانند عبارت اسمی قبل از خود داشته
 باشد ضمیر موصولی «که» جانشین عبارت اسمی جمله وارد میگردد. جمله هایی که در شکل
 (۳) نشان داده شده دارای چنین اوصافی میباشد یعنی در جمله وارده عبارت اسمی «جولیا» همانند
 عبارت اسمی قبل از خود «جولیا» میباشد. بنابراین بعضی عبارت اسمی جمله وارده یعنی «جولیا» «که»
 میاید و جمله (۶۶) را بدست میدهد. شکل (۳) تصویر جمله (۶۶) میباشد.



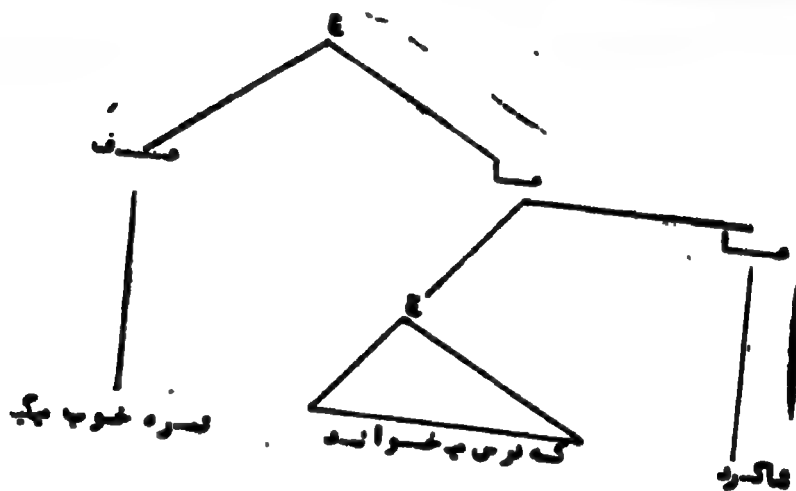
شکل (۴)

نقشه های وصفی تعدیدی شکل متفاوت دارند. در نقشه های وصفی تعدیدی، نقشه جزء عبارت

اسمی است و از عبارت اسمی انشعاب می‌نماید نه از جمله. اینگونه فقره هاجزه عبارت اسمی می‌باشند. مثلاً در جمله (۶۷)

۶۷. شاگردی که درس می‌خواند نمره خوب می‌گیرد.

عبارت اسمی «شاگردی که درس می‌خواند» بهیچ فاعل جمله به صورت يك واحد عمل می‌کنند درحالی‌که چنین ارتباط نزدیک در جمله (۶۶) وجود ندارد. تصویر جمله (۶۷) در شکل (۵) به خوبی ظاهر می‌گردد.



شکل (۵)

هرگاه شکل (۸) باشکله مقایسه شود، دیده می‌شود که در شکل (۸) عبارت «که دختر خوب است» از جمله انشعاب کرده و بشکلی جمله وارده در جمله دیگر است. اما در شکل (۵) عبارت «که درس می‌خواند» از جمله انشعاب نکرده است بلکه از يك عبارت اسمی انشعاب کرده است. عبارت «که دختر خوب است» فقره وصفی غیر تعدیدی و عبارت «که درس می‌خواند» فقره وصفی تعدیدی می‌باشد. فرق عمده این دو نوع فقره در اینست که اولی جزء جمله بزرگ می‌باشد در حالی‌که دومی جزو عبارت اسمی يك جمله است. هرگاه فقره ای جزء يك عبارت اسمی باشد آن فقره بنام فقره تعدیدی یاد می‌گردد و (ی) که بهیچ نشانه فقره وصفی تعدیدی نیست گردید به صورت اجباری ظهور می‌کند. اما اگر فقره از جمله انشعاب نماید بنام فقره غیر تعدیدی یاد می‌شود و (ی) در آن ظهور نمی‌کند. آنچه در مورد ساختمان جمله های دارای فقره وصفی و فرق بین فقره های وصفی تعدیدی و غیر تعدیدی گفته شد ناکافی است ولی به منظور نشان دادن نکات مورد نظر و برابطه موضوع بحث ما همینقدر کافی است.

درین تحقیق نظر های مختلفی که راجع به (ی) لُزّه و صنی ارائه شده است بررسی و نقد گردیده و نشا نداده شد که این (ی) بهیچ کدام از انواع تشخیص شده مناسبتی ندارد بلکه نشانه لُزّه و صنی تعدیدی است. بهمین گونه نشان داده شد که اگر قره های و صنی غیر تعدیدی از جمله اصلی بواسطه کاسه جدا ساخته شوند معنی جمله واضح تر و روشن تر میگردد بنا بر همین دلیل و باسّاس شواهد دیگر پیشنهاد شد که قره های و صنی غیر تعدیدی از جمله اصلی بواسطه کاسه جدا ساخته شوند. بحث مختصری پیرامون تفاوت های قره های و صنی تعدیدی و غیر تعدیدی به ارتباط موضوع زیر بحث صورت گرفت .

ماخذ

- بصاری، طلعت. ۱۳۴۸. دستور زبان فارسی. تهران: کتابخانه طهوری .
- حمیدی، عبدالحییب . ۱۳۴۷ . دستور زبان دری. کابل: مطبعه معارف .
- زاهدی، محمد عمر . ۱۳۵۳ شرحی از (را) . کابل تالاب :
- ۱۳۵۵ عدد در زبان دری. ادب . شماره سوم ، ۹۹ - ۱۱۴ .
- راهی، قیام الدین . (مترجم) ۱۳۵۵ . سنایی . ادب شماره سوم ، ۴۲ - ۶۲ .
- شاه علی اکبر . ۱۳۵۵ . نظری بر متون امثال لالوئین و مقایسه آنها با متون شرقی و غربی . ادب . شماره سوم ، ۱ - ۱۸ .
- صدیقی، جلال الدین . آبادان آنها و بقایای آثار عمرانی از زمان آل کُرت هرات . ادب . شماره سوم ، ۲۸ - ۴۰ .
- مشکوری، محمد جواد . ۱۳۴۶ . دستور نامه در صرف و نحو زبان پارسی نهران : بوسه مطبوعاتی شرق
- معین، محمد . ۱۳۴۱ . اسم جنس و معرفه و نکره . تهران : کتابخانه ابن سینا .
- نگهت سعیدی، محمد نسیم . ۱۳۳۸ . دستور زبان معاصر دری . کابل : نشرات پوهنتون کابل
- وثوقی، حسین . ۱۳۵۱ . چگونگی تاویل بندهای موصولی در زبان فارسی .
- سومین ، ننگره تحقیقات ایرانی . تهران ص ص ، ۳۴۹ - ۳۶۵ .
- هابونفرخ ، عبد الرحیم . ۱۳۴۸ . دستور جامع زبان فارسی . تهران : مطبوعات علی اکبر علمی .

- Chomsky, Noam. 1965 *Aspects of the Theory of Syntax*.
Cambridge, Mass: MIT Press.
- Lampton, Ann. K.S. 1963. *Persian Grammar*.
Cambridge: The University Press.
- Langacker, Ronald W. 1968. *Language and Its
Structure*. New York: Harcourt, Brace and World Inc
- Jacobs, Roderick A. and Peter S. Rosenbaum. 1968.
English Transformational Grammar. Waltham, Mass:
Blaisdell Publishing Company.
- Lazard, Gilbert. 1957, *Grammaire Du Persan
Contemporain*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Moyne, J. A. 1971. Reflexive and Emphatic. *Language*
Vol. 47. 141—163.
- Stahlke, Herbert F. W. 1976. Which That. *Language*
Vol. 52. pp. 584—610.

حسن دلاری بهار

برده درباغ مگر از رخ زیبا افکند
کس ندانست لوح پر کند الاول حسن
مزه دردیله حیرت زده آینه سوخت
آتش افتاده بجان مه و سپهر از حسرت
کله ناز چرا نرسد سرو افتاده
سفن (دلوی) ما از اثر حاله بسود
که گل آتش زده هورمغ بنو غا افکند
عوض باده مگر شعله بهمینا افکند
برچنان آتش دلخوار نظر، تا افکند
تا تکه جانب آن حسن دلارا افکند
نظر البته بر آن قامت و عنا افکند
که چنین لعلله در کعبه عینا افکند
(عبدالمهدی دلوی)

مترجم: دو کتور داعی

نویسنده: ارو کلیمان

سایرة المهارى اسلامى؛ جلد هشتم .

کلیله و دمنه

کلیله و دمنه نام مجموعه‌ی از حکایات اخلاقی هندیست که در آن با استفاده از زبان حیوانات به تمثیل و ترسیم موضوع پرداخته می‌آید، نام دو قهرمان اصلی این حکایات بنام کره تا کا Karataka و دمانا کا Damanaka مأخوذ از زبان سانسکرت است. در قدیم‌ترین ترجمه این اثر بزبان سریانی، این کلمات به شکل کللیکه و دمنکه بکار رفته‌است ترجمه آن از سانسکرت به پهلوی و از پهلوی به عربی، همانطوریکه مورد علاقه‌مندی ادیبان عمسوی قرار گرفته، در ادبیات اسلامی نیز بآن دلچسپی بزرگی نشان داده شده است.

۱- اثر اصلی: اثر اصلی بزبان هندی از مذهب ویشو، محتملاً در حدود سال ۳۰۰ میلادی

از طرف برهمنی، پیغمبر هرتل Hertel در کشمیر نگاشته شده است: دلیلی که به این سخن آورده شده، اینست که در اثر دیناریوس به شکل دینا و بکار رفته، که این خود البته شاهان اعتماد نیست، زیرا اختلاف تلفظ از آنچه حدس زده است، قدیم‌تر می‌باشد (۱)

اثر عبارتست از یک مقدمه و پنج کتاب که هر کدام آن بنام تانترا (حالت بکار بردن ذکاوت انسانی) یاد میشود. غایه اثر، با تمثیل حکایات حیوانات بزبان مکمل سانسکرت، ارائه پند و اندرز است. قدیم‌ترین شکل نخستین اثر بنام تانترا گه‌ها یکا از طرف هر نل کشف گردید (۲)

ترجمه آن از زبان سانسکرت با مقدمه و (یادداشت‌ها - لایپزیک و برلین). دومین شکل اثر اصلی بنام پانچا تانترا نیز یاد میشود. اثر در هندوستان شکل یک مجموعه فولکلوریک را بطور گرفته و تفهیرات بشمارى بآن وارد شده است (۳)

متن مشترکی که البته عبارت از یادداشت‌های انتقادی است، از طرف کوزیگا رتن
نشر شده است (بن ۱۸۴۸). ترجمه که از طرف جنفی با مقدمه و یادداشت‌ها از زبان سانسکرت
به عمل آمده، با اثر فوق استناد داشته است (۴)

در مقدمه این اثر از انتقال نمونه‌های حکایات هندی برای نخستین بار به اروپا با اعتنای کامل
بحث شده است.

۲- ترجمه آن بزبان پهلوی: یکی از اشکال قدیم پانچا بانثرا از طرف برزویه طبیب مخصوص

انو شیروان (۵۳۱ - ۵۷۹) که بنظور ترجمه همین اثر به هندوستان فرستاده شده بود، از زبان
سانسکرت به زبان پهلوی برگردانده شد و بر علاوه با تهیه ضمیمه از حکایاتی که از منابع دیگر هند
سرچشمه سانسکرت، این اثر به دست داده شده قسمت نخستین اثر (در چاپ دوسمی قسمت‌های
۱۱ - ۱۳) از کتاب دوازدهم‌ها بازنه گرفته شده است (عین اثر قسمت‌های ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲)
سه قسمت دیگر (بخش‌های ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸) و حکایه پادشاه موشها که در اثر مؤلف دیده
نمی‌شود) که هر چند هندی بودن آن حکایات مشکوک هم نباشد، تا هنوز در ادبیات هند دیده
نشده است. بر زویه در آغاز ترجمه خود مقدمه‌یی که حاوی شرح حال وی بوده، نیز بر آن افزوده
و بنر جهر و زهر بطور انتقاری در پایان آن اضاف کرده است. (۵)

۳- ترجمه‌های قدیمی بزبان سریانی: ترجمه که بر زویه بزبان پهلوی نموده فعلاً از میان

رفته است. مگر به سال ۹۰ میلادی، پروذون Periodont از طرف بود بزبان سریانی
ترجمه شده بود. این ترجمه بصورت بگانه نسخه خطی تا هنوز نگهداری شده است. این نسخه
نخست در یکی از مساجد ماردین و بعداً در یک کتابخانه کلیسای موصل حفظ گردید و بعدتها بعد
در پاریس به دست گرفتن افتاد. با تهیه نسخه ناهض آن توسط سومن زمینه نخستین نشر آنرا به بکل
مساعداخت (۶).

متن و ترجمه آلمانی آن با یک مقدمه نمود و ربنفی شلس که به سه نسخه
استنساخ شده و استناد نموده، نسبتاً متن درست و کامل آنرا تثبیت کرده است، (متن سریانی
و ترجمه آلمانی آن: ۱۹۱۱ که در برن چاپ شده).

۴- ترجمه آن بزبان عربی: عبد الله بن مقفع بعد از سه قرن ترجمه پهلوی بر زویه را بزبان عربی

انتقال داد و به اثر خود یک مقدمه ابتکاری نیز افزود.

بالاخره در پایان نخستین کتاب پانچا بانثرا، بخشی را در باره مساعده دسته که زاده

احساس شخصیت میا شد، بآن افزوده است (دوسا سی: ۶)

که این بخش با مجازات اندیشه های غیر اخلاقی، احساسات تخریب شده عدل خواهی و لربکارانه تطمین می گردد، بخش «زاهد و مهمان» (دوسا سی: ۱۶) را نیز محتملا وی افزوده است. نقل ابن المقفع در واقع اثریست مخصوص ادبیات طبقه منور و با دانش، مگر محتوای اثر، کتاب راز و دی بشکل یک اثر عامیانه درآورد و انتقال آن از یک مؤلف به مؤلف دیگر باعث تغییر شکل آن گردید. پارچه های که قبلا از عیون الاخبار گرفته شده، دیگر درستی متن این المقفع را مانند هر زمان از آن نماند. نسخه های این اثر که تا اندازه ای زیاد است، همه به زمانه های بعدی مربوط میگردد. (چاپ دوسا کلیله و دمنه با امثال پندهای، پارس، ۱۸۱۶)

با در نظر گرفتن فرق های نسخ دیگر، به تصحیح عندی اثر پرداخته و یکی از خرابترین نسخه اتکا نموده است (v). در چاپ دوسا، قبل از مقدمه این المقفع، مقدمه دیگری از طرف مؤلفی بنام هندوبن سحوان یا علی بن الشاه الفارسی دیده میشود که از حکایات کتاب در هندوستان صحبت میکند. در اینجا با استاد نام بزرگمهر، از مؤلف شدن نویسنده به رفتن هندوستان و بعد از نمودن کتساب یادآوریهایی موجود است. هم چنین درباره فرستادن برزویه نیز حکایتی ذکر شده است، در بعضی از نسخ دیگر درباره فرستادن برزویه جهت معالجه و جمع آوری نباتات خارقه و عجیب حکایت دومی نیز دیده میشود. در پایان چند نسخه دیگر دو حکایه «سرخ ماهی خوار و سرخابی» و «کبوتر و روباه و سرخ ماهی خوار» دیده میشود که اینان از منابع دیگری که تا هنوز مجهول میباشد، منشأ گرفته است. این حکایه آخرین در چاپ دوسا، از چاپ های که در شرق صورت گرفته، از جدیدترین چاپ تا کهنترین آن (بولاق، ۱۲۴۹)، گرفته شده است. (به اساس نظر یزدشون، عین اثر، ص ۱۳) کتا بخانه یونانورستی کیمبرج، نسخه از آن نزد بنده نیز میباشد، از اینجا به چاپ های قاهره، موصل و بیروت نیز انتقال نموده که است داده شده از طرف چاون به شیخو، ص ۱۳ و دوام آن، تا هنوز تکمیل نگردیده است. جهت نقد متن دوسا، به اتکای نسخ اتانالا (۸)، معلومات ارزشمندی جمع آوری شده است.

در حالیکه موجودیت متن سریانی در ترجمه پهلوی نشان داده شده، مگر دو حکایه «پادشاه موشها و ناظرها» که در چاپ دوسا موجود نیست، متن آن با ترجمه، از طرف تولد که به چاپ رسیده است (۹).

تمام موادی که از شانزده نسخه موجود در فرانسه درباره «حکایه زاهد و چهل سبزه» داده شده از طرف زوتن برگ انتشار یافته است. چاپ های متعدد در شرق، با حفظ مشخصات اصلی خود،

در هاله که متن دوسلای و اتکرا و مکردله، تبار و جهة نقد متن از کشف منبع جدیدی یاد آور شد (از روی نسخه بزبان عربی موجود در سوریه استنساخ شده، کلیله و دمنه ۱۹۰۴-۱۳۲۲ هجری). مگر نسخه مورخ ۱۰۸۶ (۱۶۷۵) به همان اندازه بی که نمیتواند معلومات تازه بی درین باره ارائه کند، جدید میباشد. و بر علاوه خود چاپ نیز دارای تقیصه هست. از طرف دیگر، شیخو از معبد دیراشیر در بیروت نسخه خطی مؤرخ ۷۴۹ (۱۳۳۹) که نسخه با ارزشی بشمار می آید پیدا کرد و آنرا بصورت مکمل انتشار داد: (۱۰). چاپ خلیل الیازجی (بیروت، ۱۹۰۵) و الدینم، چاپ های سلیم ابراهیم صا، و شاهین عطیه (بیروت، ۱۹۱۰) برای محصلان تهیه شد. هر قل است ترجمه های متن دوسلای را بزبان های جدید اروپا داده است، که با آن میتوان این چاپ را نیز افزود (۱۱). ترجمه بزبان ایتالیا بی (دیده شود) (سان رسو، ۱۹۱۰) و شکل منظوم اثر بزبان عربی: ترجمه ابن الحفط سه بار به نظم عربی آورده شده است. این

دار نخستین بار توسط ابان الا حق معاصر جوان ابن الحفط صورت گرفت (۱۲)

(با یک نام روسی و هم بزبان روسی نشر شده است) ماسکو، ۱۹۱۳. از جهه نسخه خطی دیده شود: (۱۲ب) این شکل منظوم از سان رفته است. ابن الهیاربه در حدود سال ۱۱۰۰ با استفاده از این شکل منظوم، با اتکا به متن ابن الحفط، منظومه جدیدی بنام (تایج الفطنفی نظم کلیله و دمنه) که زبان آن بسیار زیبا و روان بود، در ظرف ده روز بوجود آورد. این اثر بسال ۱۳۱۷ بصورت چاپ سنگی در بمبئی نشر شده است: (۱۳). مؤلف موسس ترجمه منظوم این کتاب، تحت عنوان (در الحکم فی امثال الهنود و الهمج) عبدالعزیز بن الحسن بن الحسن المعنانی است و ترجمه اثر بعد از هشتاد و دو روز در بیستم جمادی الاول سال ۶۴۰ (باززد هم تشرین دوم ۱۲۰۲) به پایان رسیده است. اثر بصورت يك نسخه در وینا محفوظه میشود (۱۴).

۶- ترجمه های متأخر بزبان سریانی: یکی از را همان سریانی در قرن ۱۰ ویا یازده، متن

ابن الحفط را بزبان کلسا که در آن وقت يك زبان مرده بشمار می آمد، ترجمه کرد. راهب مذکور کوشید تا به اثر، رنگ عیسو بدهد و حتی در آن زمان که به زبان پهلوی ترجمه میشد، متن اصلی آنرا بزبان هندی که با معلومات اخلاقی خسته کننده بشمار داده شده بود، وسعت بیشتر داد. بعلاوه اینها یکسلسله کار های بی مفهوم دیگر را نیز انجام داد. مگر اثری که ملاک کار راهب موصوفه قرار داشته، چون از اکثر نسخه های که فعلا در دسترس ما میباشد، به متن اصلی نزد يك تراست بنابر این با همه تقیصه های که درین ترجمه وجود دارد، در تهیه متن انتقادی آن جایز اهمیت زیاد

میباشد ، اثر از طرف راجع انتشار یافته است (۱۵) ،

کیش و لکتر. این ترجمه را که از اسامی هاستن اصلی مفاد است ، هین برگرداندن
بزرگان انگلیسی ، وضع درهم و برهم آنرا تا اندازه ای تنظیم کرد (کامبریدج ۱۸۸۰) متن و ترجمه آن
مقایسه شود با (۱)

۷- ترجمه مشهور و مظلوم بزبان دری، بتأیید فردوسی در شاهنامه (دیده شود دوساسی)؛

سال ۱۸۱۸ هجری قمری، یکم ۱۲۰۰) اثر این المصنف در زبان نصرانی احمد (۹۱۳-۹۳۳ م) امیر سلطانیه
باصلاحی و زبر، به درستی برگردانیده شد، مگر چنین برمی آید که این ترجمه در هیچ زبانی تکمیل
نگردیده. باصاحب مذکور، رودکی (وفات ۳۰۳-۹۱۶) آنرا به حلیه نظم در آورد. بکراتر
رودکی آنچه که اسنادی یاد آورد، کرده است (لغت فارس چاپ هارن، ص ۱۸) به انتها شانزده
بیت باقی مانده است.

نظام الدین ابوالمعالی نصرالله بن محمد بن عبدالحمد اثر ابن المقفع و غالباً بعد از سال ۵۳۹-۵۴۰م (۱۱۷) به نثر ترجمه نمود و به بهرامشاه غزنوی اهداء کرد. نصرالله در این مقدمه جدید، از بکار بردن الماده باغ و نثر مصنوع و مسجع در ترجمه اثر یادآوری نمود، و از نقل کامل اثر یا یک سلسله افعال و حکم ارزشمند یادآوری میکند. تنها مقدمه برز و به را که با اینگونه نثرهای متکلف توافق بهم نمیرساند، بصورت نثر عادی می آورد. این اثر در تهران سال ۱۲۸۴ (۱۸۶۸)، شکوئیه شده و بدین ترتیب از میان رفته است و دوام آن) ۱۳۰۴ و ۱۳۰۵. بشکل چاپ سنگی نشر شده است، مقابله شود (۱۸)

شکل مظلوم کتاب از طرف احمد بن محمود الطوسی القاضی، معاصر جلال الدین محمد بلخی برای سلطان عزالدین کیکائوس (۶۴۱-۶۶۲-۱۲۳۴-۱۲۶۳) در قونیه بعمل آمده، موصوف با قرار از حملات مغول از سقراط نرأسش شهر طوس، باینجا آمده بود، به احتمال قوی ترجمه نصرالله، که از آن در هیچ جای مادی هم نکرده، ملائک کاروی قرار داشته است، دیده شود (۱۹)

مگر اصلاحاتی که از طرف حسین واعظ کاشفی، واعظ قصر میر علی شیر نوایی وزیر سلطان حسین باقر، به ترجمه نصرالله در هرات بعمل آمده، این اثر در تارکی قرار گرفت. کاشفی با حرمت گذاشتن به نام سهیلی وزیر سلطان حسین، کتاب خود را انوار سهیلی نامید، کاشفی در آغاز اثر ادعا میکند، که کلام مصنوع و متکلف ابوالعالی نصرالله را نزدیک به فهم و ساده ساخته است، مگر در واقع آنرا بشکل یک اثر کاملاً غیر مطلوب و مملو از نثر پرطمطراق و نازبیا بوجود آورد. از نویسندگانی که در دوره تیموریان پرورش یافتند، کاشفی نویسنده ایست که بکار بردن مبالغه های

دور از ذهن، کلمات پیچیده و معمای، صفات میان خالی، مجاز بعید و جمله های خشک، نمونه آن دوره بشمار میرود و تأثیر سبک کاشفی در ترجمه این اثر نیز کاملاً مشهود میباشد (براون، عین اثر، ص ۵۰۳، از همین مؤلف: (تاریخ ادب فارسی، ج دوم ص ۳۵۲). مگر ازینکه این سبک تا دوره های بعدی در افغانستان، ایران و هند بصورت حاکم باقی ماند، این اثر نیز شهرت یحسانتی کسب کرد. و در انگلستان طبع رسید، و هم چنین در پنجاب بیعت متن امتحانات زبان فارسی مسویرین هندو انگلیسی استفاده شد (نخستین نشر کامل آن، لندن، ۱۸۳۹). بر علاوه اینها بدفعات در هندو ایران بصورت چاپ سنگی و حروفی نشر گردید.

این اثر به لهجات مختلف هند و بزبانهای افغانی، گرجی و تمام زبانهای اروپا ترجمه شد (دیده شود، ۳۳-۲۹، شوون). حسین واعظ کاشفی بجای چهار مقدمه متن این المفع، مقدمه بی را نه منابع استفاده شده از آنها تا هنوز روشن نشده است، باین اثر افزود، (دوساسی (NE, X, I, 59) چنین فرض میکند، آنچه که الطرطوشی از متن قدیم (جاویدان خرد) دو اثر خود بنام سراج الملوك (بوق ۱۸۵۰، ۹۷۰، سال ۱۲۸۹) استفاده نموده است، گویا مانیز در برابر همان متن قرار داریم. وزیر هما یون فال امرا تور چن با شرح ای که چگونگی با تا ثیر روحی د پشالیم حکمدار هند یکی از مغایره ها بنا برده و در آنجا بر سردی خزینه را باو میدهد، ضحاک اشاره میکند که پیر مرد موصوف، او را از ترکه کردن تخت و تاج منصرف میسازد. د بشالیم ازین خزینه نه شامل چهارده نصیحت حکمداران بود، تنها نصیحتنامه هوشنگ حکمدار دوره پشدادی را میگیرد و آنرا به سر ندیب میبرد. در آنجا بر هندی بنام بدای ویا هیلپای هر یک ازین نصایح را با کمک حکما به بی بوی توضیح میکند، بدین ترتیب هر یک ازین حکایات فصلی ازین کتاب را به شکل ساخته است.

بحوث عکس العملی در برابر نظر بر طمطراق و متکف افوا سهیلی، امرا تور و اکبر (۱۵۵۶-۱۶۰۵) و وزیر ابوالفضل را مؤلف ساخت که اثر را تصحیح نموده و از نو نویسد. این اثر که بنام چهار دانش، یاد میگردد، سال ۹۹۶ (۱۵۷۸) تکمیل شده است. اثر جدید بخش هایی از اثر نمونه را حذف کرده است، مگر مقدمه های این المفع ویر زویه را از نو درین اثر جای داده است. خود این اثر تا حال نشر نشده، مگر ترجمه آن بزبان هندی بنام (خردا فروز) نظر به ظراحت خاصی که در زبان اثر موجود بود، از طرف رابک Th. Roebuck (کلکته ۱۸۱۵) و ایست ویک (هرت فورث ۱۸۵۷ لندن ۱۸۶۷) انتشار یافته است.

۸- ترجمه ها بزبان ترکی: اثر این المقتع از طریق ترجمه نصرالله، دوبار بزبان ترکی

برگردانیده شده، از جهت نسخه، درسدن دیده شود (۲۰).

از جهت نسخه سوئیس دیده شود (۲۱).

مسعود ترجمه نصرالله را برای همزیگ آیدین* (وفات ۷۳۸ - ۱۳۴۷) بزبان ترکی اذتولی قدیم برگردانده (بنابقول هرقل ص ۴۰۷ که به اضافة قریبۀ تازه استناد کرده است، این ترجمه بزبان ترکی شرقی نمیباشد). در بود لیان یک نسخه این اثر موجود میباشد (مارش-۱۸۰). این اثر مشهور توسط شخص نامعلوم ساخته شده و به سلطان مراد اول (۷۶۱-۷۹۲-۱۳۸۹-۱۳۰۹) اهدا گردیده است، تنها در یک نسخه گوته (دیده شود: ۲۲).

تقریباً نیمی از آن اثر به ما رسیده است. ترجمه مشهور بزبان ترکی اذتولی قدیم، که با بد بتاریخ ۹۵۵ (۱۵۳۸) نگاشته شده باشد، در نسخه که به نمره ۶۱ مارش در بود لیان نگهداری میگردد موجود است، مقایسه شود: (۲۳).

علی بن صالح که به علی و اصح و با علی چلبی شهرت دارد، انوار سهیلی را به نشر مسجع به ترکی ترجمه نموده و بنام همایون نامه به سلطان سلیمان اول (۱۵۲۰-۱۵۱۲) اهدا نموده است، این اثر در بولاق و استانبول چندین بار بطبع رسیده است. (دیده شود: شوون ص ۵۰). در میان ترجمه های که ازین اثر به زبانهای اروپا صورت گرفته است، مشهورترین آن ترجمه بزبان فرانسوی است، که از طرف گلاند صورت گرفته است. این اثر را گولیتس بعد از وفات گلاند نشر کرده است (پاریس ۱۷۲۳). این اثر توسط گونگریم بزبان سلاوا بی ترجمه شده (پتاولیا ۱۹۶۶) و از این ترجمه، ترجمه دیگری بزبان جاوا توسط کراما پروا در سال ۱۸۷۹ صورت گرفته است، که این ترجمه نیز بواسطه مؤلف دیگری به همین زبان برشته نظم کشیده شده است. همایون نامه که از نظر نشر بر طمطراق ویر تکلف خود، از نمونه فارسی جلوتر رفته بود، این وضع مفتی یحیی افندی عثمان زاده را که در سال ۱۱۹۳ (۱۷۷۶) در قاهره بحیث قاضی وفات نمود، بران داشت تا منتخباتی ازین اثر بوجود آورند (دیده شود: اته، عین اثر، ص ۲۴۲). فضل الله بن عیسی تا شکندی بنابه تشویق محمد موسی بای بچه، با استفاده از همایون نامه، انوار سهیلی را بصورت نشر به ترکی شرقی (بهرتر گفته شود: به اسس یاد داشتی که در زبان کتاب موجود است، بزبان تاشکند و فرغانه و با به اسس یادداشت بشتی کتب بزبان فرغانه و

* آیدین یکی از دولت های ملوک الطوائفی است که در قرن هفتم و هشتم و فعلاً پسکی از ولایات ترکیه در آنجا توسط سرکزی است. مترجم

ترکستان) ترجمه کرد، بعداً محمد، پاشا آخرین سنی که در دست است، اثر را بخط میرزا
هاشم خجندی نگاشته و سال ۱۳۰۶ (۱۸۸۸) بصورت چاپ سنگی نشر کرد، اگرچه پادداشت
نخستین صفحه آن انکار شود، کتاب سال ۱۸۹۳ انتشار یافته است. اثر این المصنف توسط
عبدالسلام فیض خوان اوغلو از عربی بزبان ترکی قازان ترجمه شد و سال ۱۸۸۹ در قازان
(مطبعة پونیورسیتی، دیده شود: فهرست کتب، اوربان، ج ۳، ص ۱۳۲) در عین سال در
ویاکوف (عین اثر، ج ۳، دسامبر ۳۹۳) و در سال ۱۸۹۲ در چرکوف (عین اثر، ج ۳، شماره ۱۶۶) و
بطبع رسید، مگر طوریکه هوسل بن یاد آورید، بخش سده از انوار سیهلی گرفته شده است.
۹- ترجمه بزبان مغولی: ترجمه که توسط ملک انتخا والدین محمد بن ابی نصر از احفاد
محمد بکری بزبان مغولی در قزوین صورت گرفته، تا زمان ما نرسیده است (دیده شود: حمد الله
سنغولی، تاریخ کریمه، چاپ پراون) حتی در آن وقت در سلسله سوم ژورنال از پاتیک، ص ۹۳،
فلمرونا تار بخش اول ص ۸۰ از طرف موروگستال بدستی ارائه شده است). کتاب چلی درین
نکته دچار اشتباهی شده است، موصوف به محمد بکری که جد ملک انتخا والدین است، یک
برجسته ترکی را نسبت میدهد (دیده شود: موصوف از تذکره درست میر اطلاعاتی ندارد، ص ۲۳۳
عین اثر، ج ۱، ص ۱۷۵، ج ۲، ص ۱۷۵، NE دو ساس). (۲۳) از اینکه فلوگل به غلط آنرا به شکل
In linguam tatarorum ترجمه کرد، هرقل (ص ۱۳۳) به نادر حق ترجمه بزبان تاتاری را، آنچه
را که در بالا از آن یادآوری کردیم و سون (ص ۷۸، پادداشت) آنرا زبان تاتاری خوانده، چنین
می نماید که ترجمه ترکی قازان عن اردانسته است.

۱۰- ترجمه بزبان حبشی: بدون تردید ترجمه حبشی، اثر عربی این المصنف را از شکل متن
عربی که در یک تعقیب سال ۱۸۲۵، از آن ذکر شده است، از دست داده ایم. (۲۵).

۱۱- ترجمه های قدیمی بزبان، یونانی و زبان های اروپایی، در آغاز قرن دوازده، شخصی بنام

را بی یونل با استفاده از یک متن که تا آن زمان حکایت غیر موقوف در باره وظیفه برزویه و حکایات
« مرغ ماهیخوار و مرغای »، « روایه و مرغ ماهیخوار » و نیز احتوا میکند، اثر این المصنف را بزبان
عبرانی ترجمه کرد. این ترجمه را درن بورگ با استفاده از یک نسخه یی که تا زمان ما رسیده و
صفحات نخستین آن تا حد زیادی خراب شده، یکجا با ترجمه جاکوب الازار که به قرن سیزده
منسوب می باشد، بشر کرده است (۲۶)

ترجمه جاکوب، به متن شبیه جوئل اشتاد داشته است، مگر کاملاً یک ترجمه آزاد
است، چنانکه معلوم با تمیزات تورات و عبارات مسیح و غیر کاملاً زیبا، این ترجمه را انجام داده

است. بعداً جوهاوس یهودی دوکاپوا که غسل تعمید شده بود، ترجمه را بی پوئل را بین سالهای ۱۲۶۳-۱۲۷۸، برای گاردینال اوسینوس تحت عنوان (دیرکتور بوم و پتا هوماننا) به لاتینی ترجمه کرد. (۲۷)

(پادداشت هاویلیوگرالی، مکتب مطالعات و تعلیمات عالی، بخش ۷۲، چاپ سال ۱۸۸۷، پاروس به استاد نسخی که درین اواخر توسط هلکا کشف گردیده است، اقتضا رجحان جدید این اثر برده میشود).

اگر ترجمه متن را بزبان قدیم اسپانیایی که با متن را بی پوئل کاملاً یک چیز میباشد و در ستر از آن نیز ترجمه شده است، استناد قرار داده شود (دیده شود). (۲۸)

ترجمه های اخیر بزبان های اروپای غربی، بدون ترجمه های جدید، تماماً به متن جوهاوس دوکاپوا (ماگون ۱۹۰۶) استناد دارد (دیده شود. ص ۳۰۰ - ۳۶۶ رتل ۷۲-۹۰ شوون) ۱۲- ترجمه بزبان یونانی: سیمون سیث در اواخر قرن یازدهم با استفاده از نسخه ای که تا

آن زمان اضافات بعدی را نداشته و تنها پادشاه و ناظران موشها را در بر میگرفت، اثر این المقطع را با ترجمه تقریباً آزاد، بزبان یونانی برگرداند. (۲۹)

زیرا موصوف کلمه کلیله را از کلمه عربی اکلیل دانسته و دمنه را نیز کلمه عربی بمعنای «علامت، نشانه، حدس زده است. دیده شود. (۲۹)

این ترجمه نیز بزبانهای لاتینی، آلمانی و یک تعداد زبانهای اسلامی ترجمه شده است.

۱۳- ترجمه دری هیتو یا دسا: جدیدترین شکل با نهج تفترا بنام هیتو پادسا از طرف شخصی بنام تاج الدین، بگمان غالب، در زمان جلال الدین اکبر تحت عنوان مفرح القلوب بصورت آزاد به دری ترجمه گردید (دیده شود). (۳۰)

مؤلف مشهور هندی، میر بهادر علی حسین، بعدها در سال ۱۲۱۷ (۱۸۰۲) این اثر را بزبان مادری خود ترجمه کرد (دیده شود، ژرسن دوتاسی، تاریخ ادبیات هندی یا هندوستانی، ج اول، ص ۶۰۹) متن اثر سال بعد توسط بلکرت انتشار یافت (۳۱)

۱۴- ترجمه بزبان قدیمی مالایی: این اثر به شکل (حکایت کلیله و دمنه) در زبان مالایی

به اثری استناد دارد که بصورت مخلوط از اثر این المقطع و متن با نهج تاثیر بزبان تامیل متشکل گردیده است، نخست از همه به Maleische Spraakkunst اثر ورنلدلی (استردام ۱۷۳۶) ذکر شده و در سال ۱۸۷۶ (طبع دوم ۱۸۹۲) در لیدن، از طرف گاکر به چاپ رسید. استناد ملاحظه شود: (۳۲)

این اثر بعد از نوبه زبانهای جاوا (باتاویا ۱۸۷۸) و مادورا (باتاویا ۱۸۷۹) ترجمه شد.
۱۵- تقلیدهایی از کلیله و دمنه: اگر حکایاتی را که در افسانه های هزار و یکشب تکرار

گردیده، یکطرف بگذارید اثر این احمق در ادبیات اسلامی سه دفعه تقلید گردیده است. این الحباریه در پایان کتاب الصادق و الباطن، شکل تقلیدی منظوم آنرا گذاشته است (در سال ۱۲۹۳ در قاهره بطبع رسیده است). هر چند در اینجا یک تقلید از حکایات حیوانات موضوع بحث تکرار گرفته است، در واقع، محمد بن عبدالله بن ظفر المقاتی (وفات ۵۶۵-۱۱۶۸ و یا ۵۶۸-۱۱۷۲) خواسته است با اثرش بنام سلوان المطاع مانند کلیله و دمنه یک نصایح الملوک بنویسد. اینرا نخست از همه بتاریخ ۵۰۰ (۱۱۰۹) نوشت و شکل اصلاح شده آنرا در سال (۱۱۵۹) ۵۰۰ به قاهره سنجلیا ابو عبدالله محمد القراشی اهدا کرد؛ این اثر در زنجلی افسانه های حیوانات، و چیزه های تاریخی را نیز احتوا میکند. کتاب در سال ۱۲۹۸ بصورت چاپ سنگی در قاهره طبع گردید و در سال ۱۲۷۹ در تونس، در ۱۳۰۰ در بیروت بصورت حروفی نشر گردید، اثر توسط فرهمخلیل زاده (وفات ۱۱۶۸-۱۷۵۸) بزبان ترکی ترجمه شده و در ۱۲۸۸ در استانبول زیر طبع پوشید اثر توسط اماری بزبان ایتالی برگردانده شد: (۳۳)

ترجمه انگلیسی لندن ۱۸۵۲.

به همین شکل در قرن چهارم هجری ملک طبرستان، اسپندر زبان، کتاب نصایح الملوك را به لهجه طبری که در آن سرزمین رایج بود، نگاشت. این اثر گذشته از افسانه های حیوانات، و چیزه های تاریخی آموزنده را نیز احتوا میکند. این اثر در قرن ششم (دوازدهم ع) و غفرت (سزدهم عیسوی) هجری دوبار بزبان ادبی دوی ترجمه گردیده است. نخستین آن توسط محمد بن غازی از اهل بلاتیا، وزیر دربار سلیمان شاه

(۱۲۰۸-۱۱۹۲-۶۰۰-۵۸۸) از سلاجقه انا تونیه بعمل آمده است (مقایسه شود: (۳۴)
مرزبان نامه معدا سن و راویینی که در میان سالهای ۶۰۲-۶۰۹ (۱۲۲۵-۱۲۱۰) نگاشته شده، بیشتر مشهور است. این اثر توسط مرزا محمد قزوینی بچاپ رسید؛ است (با داشت گیب ج هشتم) اثر و راویینی از طرف مولف نامعلوم بزبان ترکی اناتولی ترجمه گردیده است. نسخه تاریخی (۱۸۴۸) این اثر در برلین موجود است (در ۱۸۵۰) (۳۵)

این نسخه ترکی بعداً توسط شخص محفوی به عربی برگردانیده شد (نسخه برلین دیده شود).

Ahlwardt, Verz nr. 8472 اگر به نسخه موجود در گوتیه دیده شود

(Pertsch, Die arab. Hss. der. Herz. Bibl., nr. 2692) برسی آید که اثر یک ترجمه

دوین زبان عربی از متن ترکی بود و مولف آن ابن عرب شاه مجاهد، گفته اند از گوته، نسخه دیگر آن در پاریس نیز موجود است (دیدم شود. دوسلان، مجموعهٔ نمرو ۳۵۲۳) و سال ۱۲۷۸ در قاهره بصورت چاپ سنگی بطبع رسیده است. عین سواف در اثر خود بنام نا کله الخلفا و مفاخرة القلا، بالفزودن حکایت های تازه ای، آنرا با اثر پرتکلف زبان عربی نقل کرد.

همانطوریکه روغات العقول که بزبان ترکی اناتولی ترجمه گردیده، از اثر اوایی نیز تحت عنوان (در بیان زهدات عمرو دولت و زندگانی کردن با دوست و دشمن) در خلال ده بحث، عین روایت، از طرف مفلا معلوس برای شخصی بنام محمد پای اوغلو سلیمان بیگ به ترکی قازان ترجمه گردید و تحت عنوان (دستور شاهی فی حکایت ها دشاهی) بطبع رسید (قازان ۱۸۶۳).

ماخذ

- (1) A. Berriedale Keith. Journal of the Royal Society, 1915, P. 505)
- (2) Tantrakhayika, die atteste Fassung des Pamcatantra, J. Hertal, 1909,
- (3) Hertal, Pancatantra... Harvard Oriental Series, XI — XIV).
- (4) Pantschatantra, Funf Bucher indischer Fabeln, Marchen und Erzählungen, 2 Leipzig, 1859).
- (5) Th. Noldeke, Burzoos Einleitung zu dem Buche Kalila wa Dimna (Schriften der Wissensch. Gesellesh. in Strassburg, Strassburg, 1912).
- (6) G. Bickell, Kolilag und Damag, alte Syrische Übersetzung des indischen Fürstenspiegels, Leipzig, 1876,
- (7) Noldeke, Gottinger Gelehrten Anz. 1884, P. 676).
- (8) I. Gruidi, Studi sul testo arabo del libro di Calila e Dimna, Roma, 1873)
- (9) Abhendl. der Konigl. Gesellesch. der Wissensch. Zu Gottingen, 1879, XXV, No: 4)
- (10) La version arabe de Kalilah et Dimnah d'après le plus ancien manuscrit arabe daté (Beyrut, 1905)
- (11) M. Moreno, La Versione araba de Kalilah e Dimnah San Remo, 1910,
- (12) A.E. Krymski, Abanal—Lahiqi, Le Zindiq (environ 750—815), versificateur arabe des recueils des apologues indopersans. Essai sur sa vie et ses écrits, tiré de l'unique manuscrit de Souli..., Bibl. Khed., nr. 594, et d'autres sources primitiv-es.

Appendices:

- a. Barlaam et Joasaph, essai Litteraire—historique,
- b. Texte arabe intact d' al-Awraq par souli. ed. en collaboration avec Mirza Abd-ullah Ghaffarov

Horovitz (Mitteilungen des Seminars für orient.
Sprachen, Berlin, X, 35).

(13) Houtsma, orient. Stud. Th. Noldeke gewidmet
I, 91—96).

(14) Flügel, Die arab., pers. und türk. Hdss. der...
Hofbibliothek zu Wien, I, 469, nr. 480).

(15) The Book of Kalilah and Dimnah transl. from
Arabic into Syriac, London, 1884.

Keith—Falconer

(16) Noldeke (Gettinger Gelehrten Anz., 1884, s. 673,
1885, 753).

(17) Rieu, Cat. of the Persian Mss. in the Brit. Mus. P.
745

(18) de Sacy, NE, X, I, 96, E.G. Brown, A literary
History of Persia (London 1906), II, 349.

(19) Rieu, Cat. of the Pers. Mss. in the Brit. Mus., P.
582, E.G. Browne, A History of Pers. Literature under
Tartar Dominion (Cambridge, 1920), P. III.

(20) Fleischer, cat. codd. Mss. orient. Bibl. Regiae
Dresdensis (Leipzig, 1831), 19, nr. 136.

(21) Aumer, Die pers. und türk. Hdss. des K. Hof- und
Staatsbibliothek, 54.

(22) Pertsch, Verz. der türk. Handschr. d. Herz. Bibl.,
168, nr. 189

(23) H. Ethé, on some hitherto unknown Turkish
Versions of Kalilah and Dimnah (Actes de 60 congr.
internat. des Orientalistes II e sect., I, 241).

(24) de Sacy, NE, X, 175, Ethé, 243.

(25) Wright, Cat. of the Ethiop. Mss. in the Brit.
Mus., 82b; Noldeke, Gottinger Gelehrte Anzeigen.
1884, 676, note 5).

(26) Deux versions hébraïques du Livre de Kalilah et
Dimnah, Bibl. de l'École des Hautes Études, 49

Paris 1881).

(27) Johannes de Capua, Directorum vitae human-
ae, Derembourg.)

(28) Clifford G. Allen, L'ancienne version espagnole de
Kalila et Dimna, texte des mss. de
L'Escorial précédé d'un avant-propos et suivi d'un
glossaire tez, Paris Macon, 1906).

(29) Etepanites kaj Iknelates Quattro recensioni de
lla Versione greca del Kitab Kalilah va-Dimna,
Vittorio Puntoni, Pubblicazioni della soc. Asiat. Ital.,
1889, II).

(30) de Sacy L'électuaire des coeurs, ou traduction
persane du Livre indien : titre Hitoupadesa par Tad-
j-eddin, mss. Per san de la Bibl. du Roi. No 386, NE, X,
I, 226—264).

(30b) Garcin de Tassy, Hist. de la liter. hindouie, ou hindoustanie, I, 609).

(31) Ukhlaqi Hindoe or indian Ethics, transl. From the Version of the celebrated Hitoopades of Solitary

Counsel, Kalkute, 1803;

J. Hertel, Die Akhlaq—e hindi und ihre Quellen, ZD MG, LXXII, 65—86; L XXIV 95—117; LXXV, 129-200).

32— J.J. Brandes Feestbun-de aan Professor M. J. de Goeje, Leiden, 1891, 77. (33) Solwan al—mota oas-

iano Confirti Conforit politici de Ibn Zafer, arabo Siciliano del XII secolo, Floransa, 1851 1882,

(34) Houtama, Eine unbekannte Bearbeitung -viii sap rzbah—namehi ZDMG, L II 359).

علم و جهد

زادگی جهد است و استحقاق نیست

جز به علم انفس و آفاق نیست

گفت حکمت را خدا خیر کثیر *

هر کجا این خیر را بینی بگیر

سید کل، صاحب ام الكتاب

بر دیگرها بر ضمیرش بی حجاب

گرچه عن، ذات رایی پرده دید

رب زدنی (۱) از زبان او چکید

علم و دولت نظم کما رملت است

علم و دوات اعتبار رملت است

آن یکی از سنه احرار گیر

و آن دیگر از سنه کهنسار گیر

دشمنه زن در یکر این کائنات

در شکم دارد گهر چون سونبات

لعل تاب اند و بد خشان تو هست

برق سینا در رکشته ن تو هست

(مرحوم علامه اقبال)

* فمن هؤنی الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً. (آیه مبارکه).

(۱) اشاره به آیه مبارکه رب زدنی علماً، میباشد

اثر (JAMES. C. COLEMAN)

ترجمه و نگارش: پوهاند م. قاضی

طینت و سرشت اصلی انسان

روان شناس معروف فلوید آلپورت (Floyd Allport) در سال ۱۹۶۷، سولف انسان را توسط تحلیل مفاصوی چنین ارا نه داشته است .

افرض کنید در جهان مام وبد بختی بزرگی رخ دهد ویم اتوم با همه تپاه گری و کشتار بزمن بمادم نماید و پس از نباهی هانقط دو چیز در صفحه کیتی ظفا هر نماید: یکی انسان پس ابتدائی و اولی و دوم یک ساعتیکه در حالت گردش باشد. وانسان آنرا حین آواره گردی هاتصادفا بدس آورد که از که و کیف آن هیچ نوع آگاهی واطلاع قبلی نداشته باشد. چه او اصلا انسان ابتدا بی است که از همچو اختراعات معلومات و خبری ند ارد. او از آثار ثقافت وعلوم پیشینه بکلم بی خبر است. پس د بدن این ماشین کو چک و قس ا و را بحیرت و تعجب عمقی فرو خواهد برد و در تلاش آن خواهد افتاد و سعی خواهد کرد تا آنرا تعریف کند. البته اگر انسان در برابر آن مات و مبهوت بهاند و هیچ گونه تبصره و اظهار نظری راجع بهاهیت ماعب نکند این وضع بیشتر طبیعی و درست به نظر می آید و شاید یک عکس العمل واقعی به باشد .

پس مام مانند همین ساعت هابی هستیم که دردشت و صحرای زندگی و حیات و عصر زمان گم شده ایم و در عین حال در فهم طینت و عناصر اصلی حیاتی خود آندرمات و مبهوت مانده و در خود فرو رفته ایم که حتی منبع و منشأ اصلی و سرشت خود را نمیتوانیم در یا بهم ویا از درک عناصر اصلی واولی طبیعت و ماهیت خود عاجز ایم .

افلاطون قرن ها پیش اعتراف کرده است که دانش وی بعدی رسیده است که اکنون نه

راجع به خود و نه درباره کائنات چیزی می‌فهمد. این مطلب را یکی از عمرانی‌های زبان
به کمال شهواتی چنین افاده کرده است :

تا بدان جا رسید دانش من که بدانستم همی که نادانم

اما با هم باید متذکر شد که از سال‌های متعددی است مادر تلاش و صدد فهم عناصر اصلی و
سرشت خود برآمده ایم، حتی در زمانه های بسی پیش از وجود آمدن علوم مثبت و ساینس
امروزی، در این زمینه فلاسفه، علمای دینی و سیاستمداران مباحثی را برپا انداخته بودند. آنها در
پایه محضه ماهیت و سرشت انسان مناظره ها و مباحثات گرمی را برپا داشتند از آنکه تا امروز
طی عصر های متعددی این نوع بحث ها پیوسته جریان داشته و هنوز هم باقی است و بخصوص
پنا بر مفکور های ضد و نقیض فلاسفه و علما تا کنون سه سوال پس عمده بی دربار آنگاه سرشت و
ماهیت اصلی و اساسی انسان چگونه است، مطرح بحث است :

۱ - آیا انسان در سرشت خود نیکی آفریده شده یا بد ؟

۲ - آیا انسان موجود معقول و منطقی است یا بی منطقی ؟

۳ - آیا انسان در برابر ابراز سلوک و کردار خود صاحب اراده آزاد و اختیار است یا آنکه
جبراً و کرهاً به آن طرف کشیده میشود ؟

اکنون در اطراف هر یک از این سوالات نظریات علما را ارائه میداریم .

اول آیا انسان در سرشت خود نیکی است یا بد ؟

بعضی از علما را عقیده بر آنست که انسان اصلاً خود خواه و مغرور است و میخواهد هر چیز
از آن او باشد. قسمت دیگر این نظریه را بصورت جدی رد کرده اند، برخی هم در سرشت انسان
لبوت رقابت، هم چشمی و حسادت را نهفته می بینند و عده هم آنرا همکاری میدانند. البته عده دیگر
در نهاد و سرشت انسان آتش غضب و ظلم را سرشته می بیند و در حالیکه دیگران آنرا و لایق
شفیق و بار مهربان تلقی می کنند. پس همه این مطالب را میتوان بدو نکته خلاصه کرد که آیا
انسان در سرشت خود اساساً نیکی است یا بد ؟

این سوال را به سه مرحله جواب میدهم. یکی آنکه انسان اصلاً بد است، دوم انسان در سرشت
خود پاک و بی طرف است و سوم آنکه انسان اصلاً نیکی آفریده و سرشته شده است .

الف) طبیعت و سرشت انسان بد و نیکیو عده است : نظریه ای که انسان در طبیعت و سرشت خود

بد و نیکی کار آفریده شده است از جهات مختلف تأیید گردیده است. هم با لحاظ نظری و هم از جهت علمی

و حتی از لحاظ تجارب انسانی و نژادی هم این نظریه طرف تأیید قرار گرفته است. متون کلمسا انسان را منبع گناه و خطای شمارد و میگوید انسانیکه قدرت زندگی را به کمال نیکو کاری دارد میتواند به کمال دوستی حیات را بسر برد، و بدیده شده است چنان خطا کار گفته که روعا می شده است و از مقام عالی و رتبه علمی فضل و نیکو کاری چنان به حقیقت ذلت و خواری و تبه کاری افتاده است که خودش بخود نفرین کرده است. انسان بدون معاونت و فضل خدا و ندی نمیتواند در برابر اغوای نفس و وسوسه شیطان و بدکاری مقاومت و ایستادگی کند. در تورات ذکر رفته است که قلب انسان از آوان جوانی بدکاری مایل است. بصورت خلاصه میتوان گفت که نظر به دین عیسوی راجع به اهمیت و سرشت انسان بسیار خبر خواهانه و خوش بینانه نیست. (دین مقدس اسلام انسان را در سرشت و لطرتش نیکو کار و خیراندیش میداند. اما محیط پامادر و پدر است که آنرا بهر گشایی که خواسته باشد در می آورند. یعنی محیط در پرورش انسان بهیچ یک شخص نیک باید دست قوی و تاثیر فوق العاده دارد. از آنجاست که مسلمان مادر سوره فاتحه بفضل خداوندی پنداشی برند و بهالاحاح و زاری استدعا می نمایند که خداوند امارا برای بیرو راهی را بهمانشان بدهد که نیکو کاران در آن راه رفته اند و ما را از راهی برگردان که تبه کاران و مغضوبین در آن رهسپار شده اند و نه ما را از جمله گمراهان گردان. درین جافضل خداوندین همه ادیان سماوی در راه انسانی بجانب خیر و صلاح و نیکو کاری یکوجه مشترک است. اما در نظر اسلام انسان اصلا صاحب طبیعت نیک است که محیط به آن رنگ بهتر و نمکوتر میدهد و با آئینه سرشت مصفا می آن با آرایش و تفرگی های محیط رنگ کدورت و تیرگی اختیاری کند و بطرف بدوید کنشی کشانده می شود در حالیکه دین عیسوی انسان را در سرشت و طبیعتش بد کنشی می شمارد (م. فاضل) مطابق به نظر به دین عیسوی در باره سرشت و طبیعت انسان، نظریه ارتقا و تنازع برای بقای چارلس داروین از لحاظ علمی انسان را خودخواه و مظلوم معرفی می کند. یکی از شاهکارهای داروین تحت عنوان «منبع انواع از طریق انتخاب طبیعی» که در سال ۱۸۵۹ طرح و نشر شد می رسد که داروین جهان طبیعی و زندگی را بهیچ یک صفحه مجادله و مبارزه تصور نموده است که در آن همه انواع موجودات عالم برای بقای خود در جدل اند و انسان هم مانند سایر حیوانات بهیچ یک مصیبت درین مبارزه سهم بزرگ دارد و در میدان کوار و زار و مجادله نقش خود را ماهرانه بازی می کند. درین میدان جدل و کارزار پیوسته قوی ترین و مناسبت ترین به قیمت حیات ضعیف ترین زندگی می نماید و زنده می ماند.

اگر چه داروین در اصل انسان را شخص همکار و رفیق منش بداند است که از قانون طلایی

Golden-Rule (۱) بهودی می‌کند. اما آثار عمومی نظریه و غرضیه از قایوی چنان بود که از مفکوره رقابت، حسادت و تنازع و مجادله پشتیبانی می‌کرد و انسان را شخص جدی، خشن، ستیزه‌جو و ظالم و انمود می‌ساخت.

نظریات و نوعته های زیگموند فروید که تاثیر بزرگی بر افکار و نظریات روان شناسان وارد کرده است در آن هم راجع به اهمیت و سرشت انسان یک نظریه منفی ارائه داده است. فروید در کتاب «مدنیت و نارسایی» (۲) خود انسان را بهیئت یک حیوان نافذ مسلط و ستیزه جو معرفی می‌کند چنانکه او می‌نویسد :

«... انسان موجود شریف و رفیق منشی که در صدد اظهار محبت و تلاش عشقی و از خود گذری در برابر دیگران باشد، نیست بلکه او علی الفور بهخشم می‌گراید و اگر پراوتعرض خود بهزودی در پی مدافعه خود بر می‌آید... یک آرزوی شدید و وسیع ستیزه جویی و غضبناکی در نهاد انسان بصورت غریزی و فطری سرشته شده است. مطلب آنست که مجاورین انسان به او معاون و مددگار نیستند. یا نمیتوانند شی خواستی، مطلوب و طرف ارضای خواهشات نفسانی او قرار بگیرند، اما در سرشت انسان یک میلان شدید انحراف در ارضای خواهشات نفسی و غضبناکی... برای احراز مقام و دارائی موجود است. گاه این آتش آتذر زبانه می‌کشد که او را اذیت کرده باعث درد ها و شکنجه ها حتی مرگ و نابودی او می‌گردد .

هر آن کسالی که شرارت هاوی رحمی های انسان را از مهلجرت اولی بغا طری می آورند و با تهاجمات خونین چنگیز خان و تیمور لنگه و امثال آن را یاد دارند و جنگه های مدهش صلیبی و مذهبی فلسطین در سر زمین بیت المقدس و بالاخره جنگه های عمومی آنهم شدت و حدت آخرین جنگه عمومی را بخاطر داشته باشند سر تسلیم را با تواضع کامل در طبیعت درنده خوئی و ستیزه جوئی انسان خم خواهند کرد:»

سلسله وحشت و دهشت و ظلم افسان از زمانه های قدیم تا امروز بجهان طنین انداخته است و موضوع صحبت روزانه مردم بوده است، جای حیرت نیست که نظریه سرشت بد انسان دل و دماغ

(۱) قانون طلایی اصطلاحی است دودین مسیح و چنان معنی میدهد که هر چه را که برای خود نمی‌پسندی به دیگران هم نپسند و یا با دیگران چنان پیش آمد کن که آرزو داری و میخواهی دیگران با تو پیش آمد کنند . مترجم .

(۲) Civilization and Its Discontents.

هر بیان را از همه بیشتر را گرفته باشد چنانکه ما نتا کو (Montagu) این مطلب را چنین خلاصه می کند:

«تجارب بشری در ظرف دو هزار سال اخیر همانحیله گیری، ظلم ها، جنگ های مدّش، خونریزی ها و بصورت عموم وحشت گری و بی عطوفتی انسان را یکی بعد دیگر تأیید می کند و نظریه بدگنشی انسان را ثابت می سازد.»

بسرشت انسان پاکیزه و بیطرفی است:

علاوه بر ریکارد ها و هادداشت های که درباره غارتگری ها، خیانت ها و بی عصمتی ها و ظلم های گوناگون انسان ثبت تاریخ شده است و او در پی تخریب انسان مثل خود می باشد باید طرف دیگر تصویر ماهیت انسان را هم دید.

مطالعات ژئالتهای مختلف بشر بصورت مقایسوی ارا نه داشته است که در جهان مردمان کفر و جمع های غفیری اند که بصورت دسته جمعی و پیشوایان و رهبران و سهرانان زندگی می کنند. مثلاً سرده آراپش Arapush که یک قبیله ابتدائی اند و در کوه های نیوگنی زندگانی می نمایند دارای همچو روحیه همکاری و تشریک مساعی می باشند. با رگرت سید بشرشناس معروف در اثر همچو تحقیقات خود دریافته است که انسان اصلاً صلح دوست و آراش پسند می باشد. بنابراین او چنین اظهار عقیده می نماید که: «همه انسان ها در اصل و سرشت خود ستیزه جو نیستند آنها خود بین و خود غرض می باشند. آنها بحرله، پشیه وری و کسب و کار علاقه دارند. آنها مشتاق اند تا در تربیت اطفال و نسل جوان اشتغال ورزند و در پرورش و تغذیه آنها بذل مساعی نمایند».

اگر چه حیات درین نقطه سنگ زار و کوهستانی نیوگنی بشکل بود اما مردم این سرزمین آراپش ملایم، شریف و همکاری بار آمده بودند و بندرت در آنها آثار حسادت و بخل بمشاهد می رسید. در جوار این ها قبیله دیگری زندگی داشتند که بعداعلای آن ستیزه جو، جنگجو و ظالم بودند. همچنان ماسلو (Maslow) عین وضع عدم ستیزه جو بی را در قبیله دیگر بومی های هندی کشف کرده. درین جمعیت که تعداد نفوس آن به هشتصد نفر بالغ می شد تنها در ظرف پنج سال فقط پنج واقعه شت و گریبان شدن بحیث نمونه حسادت بمشاهده پیوسته است. ماسلو علاوه می نماید که: «هیچ وجه این مردمان ضعیف نیستند. این دسته مردمان هندی مغرور، قوی، چیز فهم و دارای ارزش خودی می باشند. آنها ستیزه جونی و نافادرت، تاسف آور و چون زندگی ظنی می کنند.»

همچنان مردمان کوتاه قامت جنگل افریقا هیچگاه بیکه دیگر اذیت نمی‌رسانند و مرتکب قتل نفس نمی‌گردند و حتی اگر تفنگی را بجانب بگدیگر تیر کنند هوایی تیر می‌کنند و بیکدیگر را هدف گلوله قرار نمی‌دهند. در مطالعات جدیدی که بعمل آمده کشف شده است که در ظرف پنجاه سال بعضی در آنجا سه قتل واقع شده است. تعداد این مقتولان به تناسب آدم کشی‌های اضلاع متعلقه که سالانه در حدود ۱۴۰۰۰ نفر بالغ می‌شود، بسی کم و ناچیز است.

در اثر همچو تضادها بسی از علمای اجتماعی و تربیتی باین نتیجه گرائیده‌اند که انسانان بدرجه اعلای آن قابلیت تربیت را دارند؛ که هر واقع امر نه در اصل و سرشت خود نیک و نه بدساخته شده‌اند بلکه دارای استعداد های بالقوه می‌باشند که می‌توانند یکی از آن د و بگراهند که شخصیت انسان یا بصورت نیکه باید انکشاف یابد. انسان اگر خود خواه، ظالم، چنگجو و با از خود گذر، مهر بان و صلح دوست بار آید محصول و تاثیر ثقافتی است که در آن پرو رشی می‌یابد. همچنان تفاوت های ثقافتی را می‌توان از طرز تربیت خانواده ها استخراج کرد و توضیح نمود و البته حادثات خاص دیگر و تجارب شخصی هم در آن نقش بارز دارد. حینکه حادثات و اوضاع طبیعی گوار او ناگوار به انسان رخ دهد بر حسب آن انتخاب خوب و یابد حاصل می‌گردد. همچنان هرگاه کرداری در نظر شخص مناسب و موزون آید انسان آن را می‌آموزد. بهمین اساس هرگاه حادثات و کردار ها نامناسب و نامطلوب باشد بجا خواهد بود اگر اثر نامناسبی در شخص بگذارد و او از آن کردار نامناسبی را بیاموزد. باید متذکر شد هرگاه کودک کمی استعداد خود خواهی و ستیزی را به ارث آورده باشد او در عین حال دارای استعداد عشق، محبت، دوستی و خود گذرایی هم خواهد بود.

ج- انسان در سرشت و طینت خود نیکه آفریده شده است؛ هرگاه در باره انسان نیکه تعمق نمائیم

به نظریه دیگری برسی خواهیم که انسان ذاتاً و بطرتاً نیکه آفریده شده است. در متون قدیمه دین عیسوی اگر انسانی در سرشت خود شرارت پیشه معرفی شده است و در آن ها تذکر گرفته که اگر انسان بمیل و طبیعت خود ش گذاشته شود جز شرارت کار دیگری را پیشه نخواهد کرد اما نظریات عمده مضبوط دیگری هم موجود است و به تجلی این نور بطرف نیکوکاری و همنامی و ر هبری می‌شود. حضرت عیسی (ع) فرموده است: «ای انسان سلطنت بهشت برین در حیطه اختیار است خواهی بگیرش و خواهی ترکش کن» یعنی اعمال نیکه انسان را مستحق رفتن ب فردوس برین می‌سازد. (طوری که قبل برین متذکر شدیم دین مقدس اسلام بطرتاً انسان را نیکه می‌پندارد و مفهوم عام آن می‌گوید

که محیط است به افروخته خوبی، خیرخواهی و نیکوکاری را میدهد تا آنکه او را شرارت پیشه وید کنش باری آورد. (معجم)

عقیده و نظر به اینکه انسان ذاتاً نیک است یا بد، شده است بخصوص در اوایل قرن نوزدهم باوج کمال رسیده و در نوشته ها و آثار شعرای رومانتیک و فلاسفه متواتر ذکر خیر انسان و نیکوکاری آن دیده شده است. چه ایشان عقیده داشتند که اگر انسان بصورت طبیعی و بمیل خودش گذاشته شود پس از بدکاری ها و کردار های نادرست و بیجا از صفحه گیتی محو خواهد شد. مثلاً اثر بزرگی بنام اِمیل (Emile) در تعلیم و تربیه در سال ۱۷۶۲ ع نشر شد. این اثر رساله بود از طرف فیاض تر گزبان ژاک روسو Jean Jacques Rousseau نوشته شده بود و بصورت موکد در آن ذکر رفته بود که هدف از تعلیم و تربیه باید تنها رز خودی باشد تا شخص بتواند نظریات خود را برآورد و قدرت ها و استعداد های او بدینها بصورت طبیعی انکشاف یابد نه آنکه نیروهای اصلی و تمایلات طبیعی او سرکوفته شده و تحت فشار نگاه داشته شود. توضیح این و جزیه چنین است که برای طفل و جوان فرصتهای مساعد مهیا و مسیر ساخته شود تا قدرت ها و عطیه ها و استعداد های فطری و ذاتی انکشاف یابد و تحت تاثیر و فشار و نفوذ اجتماع ناسام خراب و منحرف نگردد.

اگر شعرا و فلاسفه و محققان در حل مسئله انکشاف بشر بصورت بسیار واقعی اقدام کردند و بعد از علمای روان شناسی نیز بنوبه به آن عقیده گرائیدند که درباره فطرت انسان نظر مثبت و درستی ارائه دارند. ایشان به این عده معارضه اند که انسان در محیط سالم و تحت شرایط درست با تمایلات رفیقانه، دوستانه، همکاری و سلوک معصوم و نیک باری می آید. ستمزه جوئی، دروغداری، و ظلم و تعدی در انسان به اثر عواملی چون سخت گیری، استبداد، شکنجه، کشیدن محرومیت ها، تجاهل بافر و گذشت کردن از هر انسان مثل خود، با اقتضای جنسی و فطرت انسان تحت فشارهای گوناگون قرار گرفتن و عوامل امثال آن انکشاف می یابد. کارل راجرز روان شناس معروف تحلیلی و کلینیکی در اثر مطالعات ژرف و عمیق خود با این نتیجه گرائیده است که: «..... فطرت اصلی و اساسی انسان هرگاه بشکل طبیعی و آزاد بکار آید و انکشاف یابد قابل همه گونه اعتماد و جهات مثبت و تعمیری می باشد. ... حتی که ما افراد بشر را از چنگ شکنجه، تشنج، محرومیت، مداخله و تنازع برای با آزاد سازیم تا آنکه بشکل آشکار او واضح درباره حواص و صیغ خود و محیط و سرگ زندگی و اقتضای اجتماع و خواص و غیور و نما بد آنگاه عکس العمل های اوست و مثبت، پیشرفته، مترقی و تعمیری تلقی خواهد شد.

ما احتیاج نفوا هم داشت تا برسیم که چه کسی اورا همسایه اجتماعی و رشد اجتماعی که ظهور معافیت کرده است، اما باید نفهمیم که یکی از جوامع صبی و احتیاجات شد بد انسان همانا نیاز و رابطه پخته بشری و آنها هم و تفهم با دیگران است . بهر پیمانه وسیع و مکمل تری که انسان بدرک خود پیش نایل گردد، بهمان اندازه اورا بطش را با دیگران بصورت واقعی و درست برقرار می سازد و از لحاظ رشد اجتماعی تکامل می یابد . همچنان ما احتیاج نفوا هم داشت تا برسیم که چه کسی نفس ستیزه جوئی و درنده خوئی انسان را کنترل و اداره می نماید، زیرا بهر پیمانه ای که شخص در ارضای غرایز و خواہشات ذاتی و فطری خود آشکارا و آزاد باشد و نیازمند بهای او طرف بستند و قبول دیگران واقع شود بهمان اندازه تمایل دوستی و کشش محبت او بطرف دیگران معطوف می گردد و همه گان را دوست داشتنی می پندارد. گویا يك رابطه بس قوی و نزدیک بین ارضای خواہشات و تمایلات فطری شخص و توانائی عطف، محبت و دوستی او با دیگران موجود است آنکه انسان در فرصت ها و موقع های که تهر و غضبناکی او واقعاً بشکل حقیقی آن ايجاب نماید و مناسب باشد دست به ابراز عکس العمل های غضب آلود و تهر آگین خردا زد اما در آن حال احتیاجی برای تجاوز عکس العمل ستیزه جو پیمانه جهت فرار از واقعیت نخواهد داشت . مجموعه سلوک انسان درین زمینه و زمینه های دیگر با واقعیت همراه و متوازن خواهد بود و نمایشگر سلوکی خواهد بود که برای زندگانی و بقای اجتماعی انسان بسی موزون و مناسب باشد .

مفهوم آنکه انسان در اصل و سرشت خود نیک سرشته شده است از دو لحاظ پشتیبانی میشود: یکی آنکه فعالیت های جسمی بسیار موثر میباشد خاصه آنرا آنکه هیجانات گوارا و لذت بخش باشد . فعالیت های داخلی با هیجانات ناگوار و ناخوش آیند چون تهر، ترس و امثال آن یکجا و تمام صورت می گیرد . اگر چه در واقعیات عاجل مفید ثابت نمیشود اما اجرای وظایف عادی بدن را برهم میزند . این افرازات داخلی که در اثر هیجانات ناگوار و منفی ظهور می رسد برر زمان انساج بدن را تعریب می کنند. از لحاظ روانی نتیجه دلخواهی را از تجارب مشترک صادر مشق و تمرین خوشی میتوان بدست آورد . آنهم بخصوص زمانی که عشق و محبت و اتمرین کنیم و موجود دوست داشتنی . مجبور القوب، بنیکو کار باشیم . البته در دوالم ، بر آشتی ، دقت و عدم رضایت نتیجه خودخواهی و تنفری است که به آن دوجا می-باشم و یا به آن وضع مبتلا می شویم . روان شناس نامی گوردون آلپورت Gordon Allport بر حسب تجارب و کسایه های هلدیش که در ساحه تشجیات بین المللی انجام داده است درین مورد چنین نتیجه گیری میکند :

در انسانهای طبیعی در هر جای که باشند بحیث يك اصل و از لحاظ روحان راه مجادله، جنگ و ستیزه جویی و تخریب كن را رد می کنند. آنها دوست دارند بكمال صلح و آرامش زندگی كنند و با همسایگان و دیگران رابطه حسنه داشته و بطور رفیقانه و دوستانه زندگی را بسر رسانند. آنها بصدها مرتبه ترجیح میدهند كه دیگران را دوست داشته باشند تا آنكه دشمن پندارند و خودشان هم، محبوب القوب باشند تا بدیگران نفوذ كنند و ستور باشند. همچنان از جنگ پرهیزانند و به آرزوی صلح و سلام زندگی می كنند. از دشمنی و كینه نوزی امتناع می ورزند. اهمیت زیاد تر به مقبولیت و محبوبیت انسان میدهند.

تاریخ این نكته سهم و عمده را بنائیدی كنند و پادمانده است كه بسی از سفاکی ها و پیدادگری ها بنام عدالت اجتماعی و انصاف و مطالب ارزنده و درست اخلاقی ثبت شده است. انسانها تحت شرایط طبیعی هیچ گاه از مردمان بد كنش و تخریبكار پیروی نمی كنند.

این گونه نظریات ضدو تقیض مطرت و سرشت انسان بحیث يك یا بد ساحه تطبیق اجتماعی و مثال های زنده و پرازند، در حیات پشردار كه بسی مهم و ارزنده می باشد. همه دانشندان و علمای روان شناسی بدقیق مسلم گرانیده اند كه انسان بعد اعلای ان دارای قابلیت تعلیم و تربیه بوده و رشد و انكشاف انسانی بحیث يك شخصیت يك یابد بدرجه اعظمی تحت تاثیر و اداره شرایط تقاضی می رود. این مكانه نكته است كه توافق نظرها اثر علمار ابعود جلب کرده است. اگر انسان لزوماً در سرشتش خود خواه، غارتگر و بد كنش باشد در بنصورت و نظیفه جامعه است تا او درست كند، نادب نماید و كردارش را بنظم بخشد و آنرا شكل دهد تا او بحیث يك انسان اجتماعی در اثر دسپلین و كنترول اجتماعی عضو سالم جامعه اش گردد. هرگاه تمایلات طبیعی و فطری انسان رفیقانه، همكارانه، تعمیری باشد گویا آنگاه اجتماع توانسته است بدرجه اعلی و بوجه تمكید اهداف خود را بصورت طبیعی، بطیب خاطر بر آورده سازد. روش، و دسپلین دقیق، شدید و كنترول قوی در تعلیم و تربیه معاصر جای خود را برای روش خردمندانه، مهر بانانه و تعمل و حوصله الزائیکه نیز و های داخلی شخص را پكار اندازد، گذاشته است.

دوم، منطقی و غیر منطقی بودن انسان :

همچنان انسان دارای خصوصیات غیر منطقی و غیر مسوول می باشد كه خویشتن را در برابر اعمالش مسوول نمی پندارد. بهشویان سیاسی از عهددكتاتور و رومن ها به اینطرف بسیاری خویشتن را معصوم و غیر مسوول می پندارند و قابلیت های توده های عظیم مردم را بدیده حقارت نگرسته و از ان تجاوز می نمایند و پیوسته مردم را چنان تحت نظارت قرار میدهند تا فرصتی نیابند كه

از مسایل پیچیده مهم سیاسی و اجتماعی آگاهی حاصل دارند تا نشود این مسایل توجه آنها را بخود جلب کند و به آن علاقه گیرند. در هر عصر دکتا توران و اشخاص معتبد الرای وجود داشته که استدلال های منطقی دیگران را به نظر تمسخر و استهزاء دیده اند و به آن حق نداده اند، چنانکه در قرن هفده جان ویلموت هجویه های معروف غربی درباره استدلال انسان پر خند آن چنین گفته است که: «انسان علی الموم چنان استدلال می نماید که در آن پیش از پنجاه بار راه خطا و اشتباه را می - پیماید. استدلال مانند نطفه سرشته در ذهن و دماغ انسان است که نمیتوان آن را پیش بینی کرد که چگونه با رسی آید بصورت سالم و درست یا در آن نقص و خللی پدیدار می گردد. »

الکزاندر هملتن هم درین مورد بطرز خاص اما تمسخر آمیز چنین گفته است :

«از بی تدبیری ها و حرکات غیرعقلانه است که انسان بندرت میتواند بد رستی در مسایل قضاوت کند و با حقیقتی را درست آورد. بلکه شخص عادی در مسایل استدلالی و پانشاری می نماید یا لاخره گاه چنان تحت تاثیر هیجانات می رود که از حرف خود پرسی گردد سپس نمیتوان راجع به او قضاوت کرد که چگونه تصمیمی را اتخاذ خواهد کرد زیرا آنچه متکی بر احساسات و هیجانات باشد نمیتوان راجع به آن درست پیشگویی نمود .

عقاید اولیه راجع به منطقی بودن انسان :

مسئله استدلال و قدرت منطقی انسان از زمانه های پیشین طرف داران زیادی داشته . دانشمندان یونان قدیم انسان را یک حیوان دارای قدرت عالی استدلال و منطقی فکر میکردند و نیروی استدلال عالی انسان را سعادت او می پنداشتند . اشراف رومی بر سرشت و طبیعت منطقی بودن انسان اصرار می ورزیدند و در حل مسایل از طریق عملی و ارزش عملی آن افتخار می نمودند . اگر عقیده محکمی که راجع به استدلال موجود بود در قرون وسطی سست شد ولی در تارو بود تشکیلات اجتماعی دموکراتیک مردمان غربی پدیدار گردید . آنها عقیده داشتند که انسان در اثر داشتن معلومات کافی و فرصتهای لازم میتواند پدیده های زندگی خود را اداره کنند . پدیده های که در تارو بود اجتماع مترقی بر اساس عقل و منطق و احساس مسؤولیت معا ستوار باشد . در قرن هژده استدلال بعدی ارتقا نمود که گویا منزلت عقیده و ایمان را پیدا کرده بود چنانچه شعراء ادباء ، فلاسفه و نظامان عقاید و نظریات شان را راجع به استعداد و ظرفیت انسان در داشتن عالترین منطقی و عقل و بکار بردن آن در مسایل زندگی اظهار میداشتند . انقلابات بزرگی که در امریکا و فرانسه بوجود آمد خوش بینی زیادی را در باره قابلیت عامه مردم راجع به تعیین سرلشت آنها منعکس ساخت . تاسمن جفرسن که اصلاً متعلق به خانواده اعیان

بود اظهار داشت که هر گاه بیک انسان متوسط اطفال موقع داده شود او میتواند بدوستی در مساهل استدلال و تضایف کند او بر اساس این عقیده خود اظهار داشت که: تنویر اذهان مردم بصورت عموم آنها را بطرف استدلال و منطقی خواهی نخواهی می کشاند و استعداد و فشار های را که بر ذهن و دماغ مستوی شده باشد محو ناپدید می سازد مانند آنکه دهن صابون شستنی را از بین می برد و همه تار و پود ها را بر هم می زند. ابراهام لنکن در مجادلات و مناظرات اولی خود همین همچو عقیده را بکری شانه است، چنانکه گفته است: « چرا مادر برابر مردم تحمل و اعتماد نداشته باشیم و با نصاب و عدالت انسان تسلیم نشویم. آیا از آن بهتر نبود و یا اعلام سازی آن مزده دیگری را در جهان میتوان سراغ کرد؟ »

امتناع از استدلال در عصر حاضر :

در عصر حاضر به عقیده اینکه استدلال و منطق بیک خصیلت ذاتی و فطری است سوالی وارد کرده اند و بلکه آنرا رد نموده اند. تحقیقاتی که در علوم اجتماعی و روان شناسی را جمیع به ثبات های مختلف و شرایط جهانی و محرکات بعمل آمده است می رساند که انسان نمیتواند بدوستی فکر کند چه او در اخذ تصمیم خویش جبراً و قهراً تحت تاثیر هیجانات می رود. بنابراین در حل مسائل بشکل غیر منطقی اتمام می ورزد. آنها به این شکل نظر منطقی بودن انسان را بغیر منطقی بودن تعدیل کردند.

علی الرغم پیشرف های بزرگ علمی چنان به نظر می آید که مشکلات انسان با وجود استدلال با همی انسان خاتمه پذیرفته است. انکشاف و اختراعات عصر حاضر با همه عرض و طول آن نتوانسته است معضلات بشر را تا ملاحظه فصل نماید و به آن خاتمه دهد. چنانچه مسأله بسیار واضح و روشن متراکم و متکاثف بودن نفوس دنیای امروزی است که جهان و علوم جدید امروز نتوانسته است در رفع این مشکل قدم موثر و درستی بردارد و از آنجا است که به چشم ملاحظه می شود که صدها میلیون نفوس امروز جهان معا صر از فاقه گری جان سلامت نبرده اند.

دوستکب پس عمده روان شناسی چون بیروان روان شناسی تحلیلی و شاگردان مد رسیده کرداری موضوع منطقی بودن انسان را کمتر مدنظر داشته اند. بلکه تحقیقات آنها دال بر بی منطقی بودن انسان است. فروید و دانشمندان کتب روان شناسی تحلیلی در معالجات امراض روانی و تمرینات روزانه زندگی به این حقیقت گرا نیته است که مساهل تحت الشعوری و راز منطقی و عقل می باشد که انسان را در تحت نفوذ و سلطه قرار داده است و قسمت زیادی از افکار و اعمال ما شا هد این واقعیت است.

مطالعاتی که در زمینه فرونشاندن سوقهای جنسی، حسادت های تحت الشعوری، دلیل ترافی، روش انعکاس خودی و خود نمائی بعمل آمده است به این نتیجه واضح گرانیده اند که انسان دارای سلوکهائی و خود نریزانه بی معیار باشد که هکلی غیر منطقی است، در حقیقت بر حسب نظریه فروید حتی عواطف بشری و احساسات رفیق و لطیف انسانی و احساس خودی و فردی همه و همه مضم غرایز و تمایلات حیوانی است که در نهاد انسانی سرشته شده و پنهان نگاه داشته شده است و در ظاهر به شکل عوام نریزانه رنگ تهذیب و مدنیت را اختیار کرده است. طوریکه همشاه می رسد انسان اسیر و محو سوق های غریزه وی و عملیه های تحت شعوری خود است که این هر دو تشبه بر ریشه استدلال می زند و آثار تحریف می نماید. زمانیکه انسان بمسائل تحت شعوری و جهت منطقی خود راه یابد آنگاه شاید بتواند دست به سادگی منطقی زند و آنرا بصورت مستدل ارائه و نمایش دهد. اگرچه طرفدار انتمکتب کرداری از نفوذ زیاد قوای داخلی مانند عملیه های تحت الشعوری در تفکر انسان افکار و ورزیده اند، اما باز هم در موضوع قدرت استدلال و منطقی بودن انسان کمتر عقیده دارند. زیرا در نظر آنها انسان مخلوق بطنی و قابل تسبیه و تحریک است. طرز تفکر و تلقی و نمونه های سلوکه انسان توسط عملیه های انعکاس مشروط شکل می پذیرد آنهم مطابق به تقاضائی که در آن زیست و زندگی دارد.

هرگاه مسائل اعتدال و شرطی شدن اعمال و کردار انسان را بطرف استدلال و تفکر بکشاند آنگاه او شاید بتواند بدستی استدلال کند. اما بیرون مکتب کرداری بصورت عموم از نیروها و قدرت های منطقی انسان افکار و ورزیده اند چه آنها تصور می کنند که انسان اصلاً و ذاتاً سائید گندی و باز بهیچ است که توسط عوامل محیط اجتماعی و تقاضای تحریک شده به احتزاز و رقص در می آید. بدون سوال و شک می توان گفت که تحولات سریع و سرسام آور اجتماعی بسی عقاید محکم و استوار را متزلزل ساخته و ارزش های اخلاقی را ریشه کن کرده است. این اندیشه ها انسان را هم بطرف معشوشیت ذهنی و هم بجانب شک و تردید در پاره معقولیت رهنمائی می کنند. انسانیکه در پاره مسائل اساسی عقیدتمند بود اما این تحولات چون باد صحرانهمه عقاید او را دیگرگون ساخته است که دیگر نمیتواند به آن اتکا کند بلکه آن را ناچیز و نادرست تصور می نماید. پس انسانیکه به همجو تلام و معشوشیت ذهنی و روانی مبتلا باشد چگونه میتواند منطقی فکر کند و مسائل منطقی و نظریات و عقاید نوین خویش محکم و مقید باشد. پس چگونه ممکن است انسان با این همه نظریات ضد و نقیض و سرکج گن تمایلی راجع به با منطقی بودن مسائل داشته باشد.

نظر پاتنی راجع به منطقی بودن انسان:

هرگاه به بحث و شواهدی که انسان یک حیوان منطقی است ادامه دهیم نکات ذیل جلب

توجه می کند:

اگرچه عقیده انسان درباره منطقی بودن او در عصر حاضر به حد قابل اعتنائی مست شبیه است اما هیچ وجه و قدرتی نمیتوان از منطق و استدلال انکار کرد و آنرا نادیده پنداشت و از صفحه کتبی محو و نابودش ساخت. چه بسا از سخنگویان، خطیبان، نظامیان، فیلسوفان و علمای معاصر را عقیده بر آن است که در سرشت و طبیعت آدمی تمایلاتی موجود است که او را بطرف استدلال و تعقل می کشاند. دوباره لاگزیریم به تنهایی ده راجرز در سال ۱۹۶۱ - از مطالعات عمیق خود در معالجات روحی بدست آورده است. انکا و استناد نمائیم. راجرز میگفت:

«یکی از مفاهیم انقلابی که در اثر تجارب کلینیکی بدست آمده است به این نتیجه گرائیده ایم که در کنه طینت و سرشت انسان، در عمق ضمیر و عمیق تر رین طبقات و سبایای شخصیت او و بالاخره حتی در نهاد حیوانی بشرمز ایا و مطالب مثبت و مطلوب بود چه نهاده شده است. از آنجا است که انسان اساساً قدرت اجتماعی شدن، حرکت بسوی پیشرفت، منطق و استدلال و گرائیدن به والیت ها را دارد.»

درین جا است که میتوان گفت که منطق و استدلال برای کافه حیوانات یک اساس زندگی عنصر اولی بقا بشمار نمی رود، اما برای انسان از عناصر اولی حیات و بقا میتوان آثار اقلمداد کرد. معقولیت در اصل طبعی موجود است و برای تحریک و انگیزش همه زنده جان ها از زنده و سهم میباشد.

هیچ کس نمیتواند این حقیقت انکار ورزد که تمایلات منطقی و معقول بودن انسان توسط نفوذ و قدرتهای محیطی برهم می خورد، انسان توسط معلومات ناقص گمراه میشود، همه انسانها بوسیله انگیزه های نادرست و ناپجا که از اطلاعات غایب بدست می آید دارای خصوصیات انحرافی ثقافی و کلتوری می باشد گمراه می شود. این گونه انگیزه ها و معلومات قابل اعتماد نبوده و فاقد مسایل آموزشی موثق و خصوصیات چگونگی حل مسایل می باشد و بیشتر مبالغه انگیز و پیچیده و پفرنج به نظری آید که طبعاً در نتیجه انسان را گمراه کرده و بتباهی می کشاند. همچنان که انسان بر اساس کشفیات اخیر علوم مثبت به خود بالیده و دست بخود ستائی می زند و اتکاء کامل به نیروی دانش و استدلال خود می کند که این روش بذات خود او را گمراه می سازد بخصوص اگر اوجهاست تجارتش را نتیجه

با شدو یا آنرا بی معنی و نادرست تصور نمی‌پند. آنهم به آنکه هنوز این جهات بصورت علمی تحت مطالعه قرار نگرفته است یا آنکه باتکای کمال بسایر علمی محدودیت های آنرا روشن کند و نداند که اودر کائنات به حیث یک مشاغل بوده بسی مطالب پیچیده و بی نهایت مشکل را می بیند که رسیدن بکنه و حقایق آن عمر ثقیانی را ایجاب می نماید که او و پدرش زیسته اند (مورتالی) یک شخص از بدو پیدایش آن نژاد تا روزگاران حیات او می باشد.

اکتساب علوم جدیده بهر صورت ظرفیت و استعداد انسان و تا بهلات او را در سبیل زندگی به شکل مستدل و منطقی و انمودمی سازد. تلاش های دانشمندان و محققان در کشف رازهای طبیعت و کائنات و شناخت جهانی که در آن زندگی دارد برای آنست تا معلومات موثقی و درست بدست آورد و ارزش ها و معیارهای ثابت اجتماعی را برای حل مسائل زندگی کشف کند و سلسله سرائی را هم برای شناخت محیط طبیعی و هم برای برقرار ساختن روابط با همی بشر که نه تنها استعداد شخص را در و یکار بردن سلوک منطقی و استدلال او و انمود سازد بلکه تا بهلات اصلی و عواطف او و نیز احتوائها بدو وجود آورد.

سوم، نظریه جبر و اختیار:

در زندگی روزانه و فعالیت های خود انسان تصویری نماید که آزاد بوده و اختیار کامل در اخذ تصامیم و انتخاب راه زندگی و عمل دارد و کم از کم با یک محدودیت جزئی همچو اختیارات به بد قدرت اوست. انسان در که می کند که پیوسته در ارض یا بهر ارض ها و معیارهای جهات مختلفه زندگی اقدام و از بین آنها یکی را بر میگزیند و اوست که این تصمیم را اتخاذ مینماید. بنا بر این بسی از فیلسوفان، علمای دینی و علمای طبیعی و اجتماعی به این سوال برخوردند اند که آیا انسان در انجام اعمال و کردار خود اراده و اختیار مطلق و آزادی کامل دارد یا آنکه جبراً و قهراً بصورت موهوم و لرزیده مراتب حیات و زندگی را یکی بعد دیگر پشت سر می گذارد؟ آیا انسان با اراده و فعال آفریده شده و در برابر اعمال و کردارش بنابر اراده و آزادی که دارد مسؤول می باشد یا آنکه سلوک و کردار او پیش از پیش توسط قوای که بیرون از بد اختیار اوست تعیین و تعیین شده است؟

فرضیه جبر یا تعیین سلوک و اعمال انسان توسط قدرتی که از اختیار بشر بیرون باشد:

انواع و درجات مختلف تعیین بودن اعمال و کردار بشر از زمانه های قدیم با نظر فیلسوفان و تراژیدین قرار داشته و در زمینه بحث ها و استدلال هایی صورت گرفته است. شعر او نویسندگان و تراژیدین نویسان یونان قدیم چنان عقیده داشتند که انسان با وجود همه نجابت و شرافت آن در آخرین

تعلیلی که در باره وی شده است مانند دانه سطرنجی است که بر خا و رغبت و حکم قضا و قدر در حرکت می باشد. در اخذ تصمیم و کردار خود انسان پیچاره است که در نتیجه میتوان گفت که او نمیتواند از چنگال قضا و قدر فرار اختیار کند. این دسته پیروان قضا و قدر (قسمت) در داستان عقده و کشش جنسی موسوم به او دپس Oedipus چنان پیشگوئی می نمایند که پسر حتماً باید رغود در محبت مادر رقابت پنهانی دارد آنهم تاحدی که منجر بقتل پدر می شود چه قضا و قدر او را چنان سر نوشتی و روبرو می سازد که این پیشگوئی بدون اراده وی و نادانسته درست بگرمی می نشیند. نظریه ودو کتورین جبر چنان است که از بدو تولد هر فرد بار سنگاریا محکوم بعملی که علاج ناپذیر است بدینا می آید. آخرین مثال این محکومیت و تعیین سر نوشت موضوع جبر را به مسائل فلسفی و دینی ارتباط میدهد که داخل شدن دران از موضوع این بحث بیرون است. نوع دیگر اصالت جبر سنگ تهداب علوم جدیده را می گذارد و آن عبارت از فرضیه ایست که کائنات حقیقت یک ظرف و محل منظمی را دارد که در آن همه واقعات و حوادث بیک نظم و نسق و ترتیب خاص بولوع می پیوندد که با قانون طبیعت هم آهنگ و هموا میباشد. باید دانست که در نظام عالم هر چیز تابع قانون علت و معلول است. در اصل کائنات مانند یک ماشین بزرگی است که تحت پر نسب ها و نظام ثابت در حرکت و جنبش است. هرگاه ما واقع به ماشین طبیعت و کائنات معلومات مکمل و جامع داشته باشیم و ارتباطات آن را درک نمائیم آنگاه میتوانیم بدرستی کار و عمل آنرا درک کنیم. حتی به تفصیل ممکنه وقوع حادثات را پیش بینی نمائیم. هرگاه این اصل را در باره سلوک انسان تطبیق نمائیم بر اساس دو کتورین و اصالت جبر چنان میتوان اظهار عقیده و نظر کرد که جمیع سلوک انسان تابع ویر و توانین کلی است. روان شناسان بحث یک اصل این حقیقت را پذیرفته اند که هر معلول دارای علتی می باشد و با هر انگیزه و محرک باعث ظهور یک عمل می شود. بنا بران آنها پیوسته علت و سبب سلوک انسان را و تار و پود حیات و تجارب گذشته فرد را جستجو می کنند. هرگاه در باره تجارب سابقه و تار و پود حیات یک شخص بصورت جامع و مکمل معلومات داشته باشیم واقعاً میتوانیم در باره سلوک آینده فرد پیشگوئی و پیش بینی کنیم. این فرضیه و مفکوره اکثریت قاطع روان شناسان را به آن داشته است که انسان را یک موجودی ندارند که در برابر انگیزه و محرکی از خود عکس العمل ارایه میدارد. این نظریه ودو کتورین مفاهیم آزادی و خود ارادیت انسان را متزلزل و مغشوش می سازد. طوریکه سکیتر (Skinner) در سال (۱۹۵۳) این موضوع را چنین اماده کرده است :

در فیه ای که انسان آزاد نیست برای تطبیق اصل ها و بر تسمیه های علمی در مطالعات و کلمات بشر ضروری تلقی می شود. بنا بر این انسان مجبور و ناگزیر است تا بهر شکلی که باشد تحت تاثیر نفوذ طبیعت رود خود را در قالب نظام کائنات شکل دهد و با چون دانه شطرنج بهر طریقی که حرکت داده شود در حرکت افتد .

بطور مثال میتوان گفت روان شما با نیکه طرفداران سر سخت اصالت جبر اند به عادات و عقاید مختلف مردم در سراسر جهان اشاره کرده گفته اند که کائنات انسانان توسط ثقافت و کلتور مخصوص جوامع ایشان شرطی شده اند و یک سلسله اعتیادات و خصایلی را گسب کرده اند. این دسته دانشمندان با تکیه بر تئوری و حقایق دست داشته تجربی خود علاوه کرده اند که عقاید و ارزش های مردم مختلف جهان توسط پاداش ها و سزایش ها تشکیل یافته اند. تجاویز و اذیت ها ، مرعیه و ارباب با نفوذ و امثال آنها در تشکیل فرضیه ها و تثبیت کردار بشر نیروی با قدرت و سهمی به ساری رود ، علی الرغم از ادبی انسان چنان تصور می شود که جمیع اعمال فرزندان آدم بصورت کامل محمول و نتیجه تجارب سابقه و امکانات مشروط ثقات خودی می باشد.

هرگاه باین بحث ادامه دهیم درسی یابیم آنال که طرف داران سر سخت تضاد و تضاد اصالت جبر اند عقیده دارند که همه مسائل پیش از پیش تعیین شده است و همه حادثات بصورت قبلی تثبیت یافته است یعنی آنچه واقع شدنی باشد خواهی نخواهی واقع خواهد شد . انسانها مانند مثالی اند که در محینه تحویل زندگی نقش خود را طوری که بصورت قبلی تثبیت و تعیین گردیده است بازی می کنند و هیچ نوع دستی در تغییر سر نوشت خود ندارند .

فرضیه و دکتورین اختیار :

اساد رحیات شخصی خود احدی عقیده کامل و صد در صد در مساله جبر ندارد و طرف دار سر سخت آن نظریه در تجارب روزانه خود نمی یابیم چه ما نمی خواهیم اختیار خود را بدست خود از دست دهیم. عالم بزرگ معاصر نو سوم به شیو تا لی (Shibutani) این موضوع را چنین تفسیر کرده است که: هر شخص عقیده دارد که او میتواند تا اندازه قسمت و تقدیر خود را کنترل و اداره نماید. او قابلیت اخذ تصمیم و تمهیل اراده خود را دارد و او قادر است تا از بین چندین مساله یکی را برگزیند و از بین چندین عکس العمل یکی را اختیار کند. این موضوع آنگاه واضح و روشن است و این عقیده آنگاه عمومیت دارد که اساس دکتورین اختیار و اراده آزاد را بر مبنای مسئولیت اخلاقی راسی گذارد از آنجا که انسان این دارد که میتواند از بین چندین فرصت و چانس یکی را اختیار کند، پس در برابر اعمال و کردار خود میسر از طرف محاسبه و باز پرس قرار بگیرد .

طبیعی است که ماهمه میتوانیم درین سلوکیکه در برابر آن احساس مسوولیت مینمائیم و سلوکیکه از مادر حالتی صادر می شود که باختیار و عویش خود نمی باشیم فرق و تمیز کنیم. مثلاً حتی که ماد و تحت تاثیر يك عامل خارجی چون دوی سکر آ و ر با شیم و یا يك وضع متضاد م گرفتار آئیم و یا اختلال ذهنی بمادست دهد آنگاه مطالبی را که اظهار میداریم و کاری را که میکنیم مسوول آن نخواهیم بود چه در حالت عقل و شعور همچو کاری از ما سر نزده و حرفی از ما شنیده نشده است معاکم عدلی ما هم بین اعمال و کردار مادر جاتی را تعیین و تثبیت میدارد. تمام طرز حیات و زندگی مان از قبیل آزادی بحث و بیان، آزادی رای دمی و رای گیری، نظام ها و موسسات دیموکر اتيك و فرضیه مسوولیت های فردی و شخصی همه و همه بر اساس و اصل مفهوم آزادی و خود ارادیت متکی می باشد. جای تعجب است که عده زیادی از طرف داران سرسخت و با حرارت دکتورین خبر اکسانی تشکیل میدهند نه با همان اشتاق و آرزو مند اساسات دیموکر اسی اند، طوری که گاردون آلپورت می گوید: هیچ گونه عقیده مهملی زنده تر از عقیده علمان نخواهد بود که بحیث عضو يك جامعه دیموکر اتيك يك سلسله فرضیه های روانی را طرح می ریزند که تحقیقات لابراتوری و اسناد علمی آنرا نقض و رد می کنند بلکه فرضیه های مخالف آنرا که موافق بطبیعت و سرشت آزا د بشری است کشف و تثبیت میدارد.

در باره عقیده ظاهراً مهمل و قابل حفظ و تعدیل محل اصالت چیر که بر ضد ستاره درخشند آزادی و خود ارادیت قیام کرده است کارل راجرز در سال ۱۹۶۱ با ارتباط تداوی بریضان روانی چنین اظهار نظر کرده است: «با ارتباط معالجه ابرام روانی بعضی از تجارب شخصی و عندی که کسب شده است حاکی است که شخصیکه تحت تداوی قرار می گیرد اندر باطن خود قدرت انتخاب عمل را بدرستی احساس می نماید. او در خود چنان احساس آزادی می کند که میتواند اراده خود را تمثیل کند با در عقب مسائل غمنوی و سرخفات خویشتن و اشتهان دارد. او میتواند بجلو حرکت کند و به شرف شایان نماید با برعکس رجعت قهرایی کند اوقاد را است چنان سلوک و کردار ی را انجام دهد که برای خودش و دیگران تعمیری و روح افزا باشد یا تخریب کن. او میتواند بکمال آزادی زندگی کند و با سرگ و نابودی را اختیار نماید. بالاخره میتواند گفت که در هر دو صورت، در که مفاهیم و معانی فزیولوژیکی و روانی اعمال و کردار انسان مهم و ارزنده می باشد. بنابراین حتی که داخل اصل موضوع تداوی و ساحه معالجات روانی میشویم آنهم که بشکل و طریقه های تحقیقی آفاقی انجام می یابد گو یا سائنسایر علما خود را تابع اصالت جبر می یابیم. ازین لحاظ واضح میشود که هر فکر، احساس و عمل مریض روحی گویا پیش از پیش تعیین و تثبیت شده است. پس اصلاً چیزی بعنوان آزادی وجود ندارد. این معضله را که من می خواهم سعی دارم تا شرح دهم

از مشکلات ساحات دیگر علمی تفاوت و فرقی نمایان و کلی ندارد. تنها فرق آن در اینست که اکنون آنرا بدرجه اعلی محراق و مورد توجه قرار داده ایم. بنابراین بیشتر مشکل و نواقص حل به نظر می آید. در حالیکه هیچ مشکلی نیست که راه حل نداشته باشد.

اگر چه معجزه آزادی و اختیار در طلب مخالف دوکتورین جبر قرار دارد، ولی باز هم توسط روان شناسی معاصر راه حلی برای آن جستجو شده است و یک علم از روان شناسان عقیده جبر را مفهوم وسیع و ملامت آن اختیار کرده و پذیرفته اند. این نظر به چنین ابضاح می شود که آنها تاثیر قانون علت و معلول را در سلوک بشر قبول کرده اند. اما این قانون در اثر تصمیم خودی و تحمل اراده شخص که توسط قدرتهای ذهنی و دماغی انسان گرفته میشود، تطبیق می گردد. این مطلب هم روشن است که سلوک انسان تحت نفوذ قوی و جدی تجارب گذشته وی قرار دارد. علما هم از این نظریه طرف داری و پشتیبانی می کنند که انسان از جریان عمل و کردار خود آگاه میباشد قابلیت آنرا دارد که تجارب گذشته خود را در اعمال و کردارشان انعکاس دهد. آنرا مجدداً به نحوی که میخواهد تعبیر و تفسیر کند و سر از نو به آن شکل نود دهد. انسان توانائی آنرا دارد تا سلوکی که خود را نقد کند و بطرف انتقاد و باز پرسش قرار دهد. بعد از تقدیر و ارزیابی سرانجام آنرا شکل داده و بوجه احسن و بهتری اصلاح نماید. همچنان انسان میتواند انواع مختلف کردارها را بر اساس تجارب قناعت بخش سابقه و نتایج احتمالی آینده وزن و تقدیر کند. علمای روان شناسی به قابلیت تصور و ابتکار انسان در باره وجود آوردن اسکا لارت جدیدی ای که سقا بر تجارب سابقه او باشد هم تسلیم شده اند و بخصوص پداشتن قدرتی که تحولات لازمه را در اثر معلومات نوین و حادثات جدید در پلان های مطروحه خود وارد کرده اند و در پرتو آن آینده را پیش بینی نموده اند، بحیرت اندر شده اند.

سولرد رسال ۱۹۶۱ و کالر در سال ۱۹۴۶ در اثر مطالعات و تجارب گفته اند که آزادی از جمله مزایای اصلی و فطری انسان است که عملیه های رشد و انکشاف انسانی، عقلی و عاطفی توسط آن نمودار می گردد. در حالیکه حادثات جسمی و بیولوژیکی از اصل و پر نسب جبر پیروی می کند. البته در آن هم استثنا آتی موجود است مانند بعضی از رشته فرعی فزیک اتومی، انکشاف مفهوم آگاهی خودی، استدلال و دیگر عملیه های عالی فکری و ذهنی که از آن مستثنی میباشند و برای انسان یک سلسله کردارها و عمل های ممکنه را در پستی از حادثات و صحنه های زندگی مهیا و میسر می گرداند. در صحنه های انتخابی که بین چندین فکر و عمل یکی را باید گزید و اختیار کرد انسان قابلیت های چندی ارائه میدهد که توسط آن فکر میکند، تصور و تخیل می نماید، تجارب

گذشته را در پرتو مسایل جدید ، سراز نو تنظیم می بخشد و نتایج آینده را پیش بینی می کنند یا پدیده ها و حادثاتی را که بصورت قبلی تعیین شده اند پیش از آنکه بوقوع پیوندند ، میدانند و متوانند آنها را تصور کنند . و پیش بینی نماید انسان تا آنکه عاطل و مثل یک ماشین بی اختیار پنداشته شود بهتر خواهد بود تا چنان تصور گردد که او موجود فعالی است و میتواند مقدرات خود را شکل دهد و در تشکل و تثبیت آن دستی داشته باشد.

هرگاه چنان تصور نمایم که انسان تا حدی آزادی و قدرت و توانائی انتخاب عمل را بر اساس استدلال ، تفکر و منطق و پیش بینی مسایل دارد تا آنکه محض بر حسب اصل تقو به و تجا رب خسته مقید باشد میسرزد ، پس انسان باید از زندگی و پرورش در یک محیط و اجتماع سالم و آزاد زندگی بر خوردار باشد.

در حقیقت یک اجتماع دکتا توری و محیط استبدادی که در محدود و تلاش آن باشد تا اعضاء آن به سلوک مقید و ماشینی و دستور العمل ضیق و ثابت اعتیاد حاصل دارند و در نتیجه انسان حر ، آزاد و صاحب اراده را در اثر اصل نقوه و انعکاس شروط نمیتوانند یک پر زه ماشین تبدیل نمایند و حرکات و سکنات او را او توماتیکی و ماشینی سازند. در این صورت طبیعی است که حرمت انسانی و نعمت آزادی و اختیار از بین می رود و انسان محض مانند سایر حیوانات که تنها جنبه حیوانی داشته باشد ، پنداشته می شود .

در پایان این بحث بر حقیقتیکه همچو تلاش های جبری و استبدادی ابدآ موفق نشده و سر نمی رسد و کامل نمی باشد به این نتیجه می رسیم که انسان اما سآ تمایل تقدیر و ارزهایی سلوک و کردار خود داشته و موجود فعال و فاعل مختار می باشد تا آنکه عاطل و غیر فعال و ارتجاعی تصور شود.

در اثر این مباحث ضد و نقیض و برله و بر علیه انسان به چه نتیجه خواهیم گزافید که انسان در سرشت و طبیعت خود چگونه می باشد ؟ از خلل و سلاطعات و شواهد دست داشته چنان معلوم میشود که انسان با ملت و توانائی انجام کارهای نیک و بد را دارد و همچنان دارای قدرت استدلال و تابع احساسات و روش های غیر منطقی هم بوده و گاه دارای استعداد فعال و زمانی عاطل و بیطبی می باشد.

این نوع کردارهای بشر بشکل متوازن و با هم متناسب ظهور نمی رسد بلکه مانند دو قطب در دو جناح مخالف همدیگر قرار داشته می باشد. اگرچه ما یکی از این دو قطب هر چه بیشتر نزدیکی شویم باز هم استعداد و نیروی قطب دیگر اگر بصورت عملی در ما دیده نشود اما بشکل بالقوه در سرشت ما موجود می باشد. هیچ یک از انسان برای همیشه منطقی یا بی منطق، نوع دوست و از خود گذر یا خودخواه و مغرور، و فعال و با عاقل بوده نمیتواند. بهمه حال نمونه های ثنائی و اجتماعی یک جامعه خاص و معین پاروش های حیاتی آن انسان را بیک نهایت و یانهایت دیگر میکشاند. در سباحث آینده سعی می ورزیم تا برای خواننده گان گرامی معلومات جامع و سؤقی راجع به انسان از دیدگاه نظر روان شناسان گردآوریم و بخصوص سرشت و طوبت انسان را از نگاه روان شناسان تحلیل و نمونه های مکار آمپ دیگر روان شناسی را مطرح بحث و مباحثه قرار دهیم.

نغمه بلبل

بیا که بلبل شوریده نغمه پرداز است

عروس لاله سراها کوشمه و ناز است

کسی که زخمه رساند به تار ساز حیا

زمن بگیر که آن بنده محرم را ز است

سجن درشت مگو، در طریقی باری کوش

که صحبت من و تو در جهان خدا ما ز است

(علامه محمد اقبال)

پوهندوی گل رحمن حکیم

پیمایش آموزش اکتسابی

هر کاري که وقت محصل يا استاد در آن مصرفي شود انگاهي بهسورد دانسته سي شود که در رسيدن اهداف تعليم و تربيه موثر افتد .

پيمایش کار اداد ميک ونمره دادن بهاساس تعاليت محصلان کا وسهل نيسټ. استاد ان محترم آلا از نگاه هاي مختلف سنا هده ميکنند ودر برابر اينگونه سنجش ها عکس العمل متفاوت از خود نشان ميدهند. بعضي از ايشان به امتحان و آزمابش هيچ نا ورنند ارنند و بعضي از مايش و امتحان را خالي از اشتباه ميدها رند. اما عقيدة نگارنده اينست که چون پيمایش يک کار اکادميک و جز ولايتجزي اي عمليه هاي تدريس و آسوزش است، بنا بران خالي از فائده نخواهد بود اگر به اندازه تدريس و آسوزش به ابن جزو نيز اهميت قابل گره دهيم. حتي ابن کار د ر تعريف اهداف تعليم و تربيه، اهداف کورس به اساس ضرورت محصل ودر پيشرفت و بسوي ابن اهداف اهميت زياد دارد. پروگرام آزمابش اکادميک بابت اندازه پيشرفت علمي وطرز اريزي آنرا با اوتبا طيکه به اهداف تعليم و تربيه دارد، پيمایش نموده بتواند .

جنبه هاي مختلف پروگرام اريزيابي :

چون پوهنتون در واقعيت امر در پروغرامداد ها و رشد دادن شخصيت ها مسؤليت دارد. بنا بران پروگرام اريزيابي نبايد منحصر به آزمابش مهارت هاي اکادميک باقي بماند. اگر خولسته باشيم که از پروگرام اريزيابي به حد اعظمي استفاده شود بايد نکات اتري را د ر نظر گرفت و پيمایش کرد :

۱ - ذکوت محصل در روشني شخصيت او .

۲ - ايخدا لداخي او که در رضا مين خاص از خود نشان ميدهد .

۳ - دلچسپی مسلکی یا غیر مسلکی وی .

۴ - توافقی شخصی و اجتماعی .

۵ - طرز تلقی تقدیر ازار زشهای کلتوری و غیره .

۶ - پیشرفت علمی: اگر چه به همتون از نگاه عمومی عهده بر آرمس و ول رشد بصورت کلی می باشد اما بصورت عموم در موقع ارزیابی، استاد در پیشرفت علمی محصل نسبت به هر عامل دیگر خود را دخیل میداند. از نگاه تعلیم و تربیه هر يك از مواد فوق در نزد استاد و معلم اهمیت خاص دارد ولی ارزیابی آنها بصورت حتمی يك پروگرام رسمی را ایجاد نمیکند. استاد میتواند صرف تریسط مشاهده و مباحثه در صنف و خارج آن اکثر نقاط ضعیف و قوی شاگرد خود را شناخته و حتی توافقی اجتماعی او را بدون کدام وسیله رسمی ارزیابی و تشخیص بدهد. اما اگر فرصت مشاهده و مباحثه بنا بر معذرتی میسر نباشد استاد مجبور است برای شناخت شاگرد خود به امتحان و ازمایشات تکیه نماید و یا از روش ها و تکنیک های رهنمایی، سوانح و غیره و سایر رسمی و نیمه رسمی استفاده کند. اکثر استادان عقیده دارند که در ارزیابی محصلان تنها سبکرفت دارند. پیشرفت شاگردان و ادر مواد تدریس شده خودش بهمایش کنند. ولی امروز در ساحت ارزیابی ایجاد میکنند که رابطه پیشرفت اکادمیک با سایر جنبه های رشد شاگرد در نظر گرفته شود. ارزیابی بیشتر باید به حیث وسیله جامع استعمال گردد و نه تنها به حیث وسیله مقایسه با يك دسته معین یا نام معین. ارزیابی باید است شاگردان را به سوی آموزش های پیچیده تر رهنمونی کند تا از طرق عالی به رشد ذهن استفاده کنند.

بصورت عمومی هر مؤسسه چه تجارتي، صنعتی و تعلیمی باید متوقف و روش موجود خود را با نظر داشت از تباط آن به آینده هر زمان ارزیابی کند. بنا بر این مورد نخواهد بود اگر به طرز طرح ریزی و وظایف ارزیابی بهتر که نقاط اساسی اهداف تعلیم و تربیه را تحلیل و تجزیه کند تا حد توان توجه نماییم. واضح است که یکی از وظایف امتحان کمک کردن به شاگرد است، از نگاه محصل وظیفه اساسی امتحان اینست که فهم و دانش محصل را در نصایب تعلیمی بهمایش نموده اند از پیشرفت او را بر روی اهداف موجوده و مسیر حرکت وی را برای رسیدن به اهداف پیشرفته آینده تعین کند. به این صورت نتایج امتحان محصل را از کار خود آگاه ساخته وی را قادر میسازد تا اهداف حقیقی را برای حال و آینده خود مطرح و تعقیب نماید. علاوه بر این امتحانات آموزش را جلوتر میبرد نه تنها به این مفهوم که امتحان به حیث يك وسیله تحریک و انگیزشی به کار می رود بلکه امتحان بالذات يك تجربه موثر آموزش است. محصل هنگامی که

برای امتحان اسامی می‌گیرد، می‌آورد. هنگامیکه امتحان می‌دهد، می‌آورد و هنگامیکه بعد از امتحان درصفت مذاکره می‌نماید، می‌آورد. پس امتحان باید در عروسانیکه اخذ می‌شود، مستحضر باشد تا در مدت کوتاهی داده شود و به حیث (Reinforcement) تقویه و برایشاگر شود و عمل قرار گیرد. (۱)

وظیفه دوم امتحان کمک به استاد است. توسط امتحان استاد میتواند ضرورت‌های تعلیمی محصل را تشخیص دهد اهداف واقعی را تعیین و فعالیت‌های صنفی را به سویه شاگردان عیار نموده و برای رسیدن به اهداف غائی سهیلات را فراهم سازد. توسط امتحان میتوان موقعیت صنفی هر شاگرد را تعیین و سؤالات ابده او را پیشگونی نمود. همچنین استاد توسط امتحان میتواند موثریت تدریس خود را ارزیابی نموده و به سرعت و رشد خود را در رشته اسانی تعیین نماید.

استادان اداره چنان را در شناخت نصاب تعلیمی، استادان و محصلان کمک مینماید. فعالیت انفرادی و دسته‌جمعی محصلان در نگاه داشتن سویه اکادمیک و سؤالات موسسه اثر بسزا دارد. تذکر باید داد که ارزش امتحان وقتی فایده می‌شود که آراجه و لایحه‌های عملیه تدریس و آموزش به انهم و به کمک فعالیت وقفه نمی‌تواند جدا از عمایه آموزش نه بنادریم.

خصوصیت‌های يك امتحان خوب :

پس از همه يك امتحان است مورد اعتماد و دارای اعتبار باشد. یعنی چیزی را به ما بشاید نمود که ارزیابی و اعتبارش از آن دارد. ظهور يك امتحان تاریخ افغانستان که برای يك صنف خاص طرح گردیده باشد باید آن گوشه‌های تاریخ افغانستان را روشن سازد که در آن صنف به خصوص تدریس گردیده است. ولی همین امتحان تاریخ در يك صنف دیگر که در آن مسکن است به جو اند پیکر تاریخ افغانستان در وقت تدریس اشار بیشتر وارد گردیده باشد قابل اعتماد و اعتبار نیست. قابلیت اعتبار و اعتماد يك مفهوم خاص را داده میکند. يك امتحان برای يك مسند خاص تحت شرایط مخصوص مورد اعتماد و اعتبار (Validity) می‌باشد (۲). حتی در يك کورس تاریخ افغانستان میتوان جنبه‌های مختلف را به ما بشاید نمود؛ مثلاً يك استاد می‌تواند بیشتر به اسما و تاریخ هافشار وارد کند. یا میتواند بیشتر به روابط، علل، نتایج و فوهم تا لید نماید و به مقدار نسبی هر کدام آنها اهمیت قابل شود.

1—Mouly, G.J. (1968) Psychology for Effective Teaching. P 573.
Holt, Rinehart and Winston, Inc.

(۲) مفهوم اعتماد و اعتبار Validity يك امتحان است. تا چه حدود در پیشینی خصوصیتی که باید مورد سنجش قرار گیرد دقیق می‌باشد. دکتر سرویس عظیمی، اصول روانشناسی عمومی چاپ ایران ۱۹۷۲، صفحه ۷۸.

اسابه مراحل سوالات به میان می آید. مثلاً آیا استاد از غلط نوشتن ناسهالنه را کاه می دهد... اگر بر ضعیف و استعمال جملات نامربوط به معیار تأیید داشته باشد؟ آیا روش و طرز تلقی محصل راجع به این کورس و بصورت عمومی راجع به هویتی و سوسه منعکس گردد؟ این سوالات تنها در پیرامون اهداف کورس جواب داده شده می تواند. و تعیین این اهداف در مرحله اول در ساختن امتحان ارزیابی آن از لحاظ قابلیت اعتماد و اعتبار حتی پنداشته می شود. با نظر داشت تعریف آموزش هنگام طرح و دیزاین یک کورس اهداف فوق الذکر با هست طوری تشریح شده باشد که در تفسیر سلوک و کردار محصلان تمثیل شده و علاقه به شرکت سوی اهداف مذکور را نشان بدهد.

اهداف فوق را میتوان اولاً به سه ساحت تقسیم نمود: معلومات و ظیفه وی، مهارت ها و طرز تلقی، که هر یک از این ها دارای اجزای خصوصی اند. مثلاً میتوان تحت معلومات و ظیفوی واقعیت ها، تاریخ ها، ناسها، اصطلاحات سلسلئی، تعاریف، اصولها و تمم نه رست نمود، همچنین مهارت ها را میتوان به اجزای ذیل خورد ساخت: توان دیدن یک ساخت، توان مختصر ساختن و اخصصار نمودن آن، به عبارت قابل فهم. به همین منوال طرز تلقی را میتوان قدر دانی از سهم گیری رهبران سیاسی، علمی، انفخارات ارنی و بالاخره عقاید انسانها خواند.

بحث اینکه چگونه باید اهداف یک کورس طرح و دیزاین شود بحثی است جد آگاهانه و ولی قابل تذکر می دانیم که اهداف با هست در نوعی از تغییر سلوک مضمیر باشد که توسط خواند آن همان کورس توقع بر آوردن آن شده بتواند. اگرچه تمام اهداف یک کورس پیمایش شده نمیتواند بنا بر آن فهرست اهداف به یک جدول مختصات محدود گردد و در امتحان به آن فشار وارد می شود. به این طریق از اهداف به حث رهنمائی تدریس و از جدول مختصات به حث رهنمائی ارزیابی استفاده بعمل می آید. جدول مختصات باید طوری ترتیب گردد که استاد هنگام امتحان به سهولت تعیین نموده بتواند که آیا محصلان به اهداف موصوف رسیده اند یا خیر: مثلاً آیا محصل یک تعداد واقعیت ها را یاد گرفته است، آیا لغات تخنیککی همین کورس را به جا استعمال نموده میتواند. اما درین کار فوق العاده محتاط باید بود زیرا که امتحان مقدار و نوع آموزش را تعیین نموده و به اهدافی که در امتحان به آن تاکید نگردد پند استاد و شاگرد ملتفت نه میشود چنانچه کرکندل (Kirkendall) میگوید: «حرص کار کردن یک شاگرد بر ای نمره مساوی به هشت کار معلمین است که برای نمره تدریس متمایز بنه بر این اگر در امتحان به انکشاف همه جانبیه محصل فشار وارد به شود امتحان به اهداف تعلیم و تربیه ضرر وارد میکند. پس برای اینکه امتحان قابل اعتبار و اعتماد باشد باید به استماتیباً تمام ساحت های جدول مختصات را در پر داشته باشد.

هرگاه شاگردی از نگاه متن تاریخ افغانستان مستحق ۹۰ نمره باشد ولی از نگاه ضعف لسان و خط ناقص نمره وی به ۷۰ کاهش یابد از لحاظ ثابت اعتماد نمره او يك نماینده قابل اعتماد از دانش وی در تاریخ افغانستان نه می باشد. واحسانا شاگرد دیگری با دانش محدود خود راجع به تاریخ افغانستان با زبان فصیح یا خط خوب ۷۰ نمره میبرد این دو نمره ۷۰ دارای همین ارزش نیستند و اساس پیشرفت نزد شاگردان مغشوش میشود.

بصورت خلاص دیده میشود که بعضی امتحانات آتسابی به واقعیت ها فشار وارد نموده و از بعضی خصوصیات مهم تعلیم و تربیه از قبیل انتقال مواد آموزش در حل مسائل تازه، در یافت روابط، استعمال قوانین، تعبیر و تفسیر اطلاعات، ازمایش فرضیه ها و غیره سطحی میگذرند. تمایل اینک امتحانات باید محصلان را من حیث کل مطالعه و تحت ارزیابی قرار دهد موضوع را مشکلتر ساخته و بی تأکثر بریم در ارزیابی محصلان تا حد ممکن استعداد، پختگی و سابقه و معلومات عمومی او را در نظر داشته باشیم. نه به این صورت بعضا به فعالیت های خارج ساحه آکادمیک او نیز احساس میگردد.

خصوصیت دوم امتحان خوب :

امتحان آتسابی یا بست Reliable (۱) ناموثوق باشد. یعنی يك امتحان هرچه را پیمایش میکند باید ثابت و همیشه يك نتیجه را ارائه کند. ثبات يك امتحان در اثر مقایسه نتایج محصلان در امتحانات مکرر به سهولت تعین و شکل ضریب رابطه نمایش داده میشود. رابطه مذکور را میتوان به اشتباه سمیاری پیمایش تحویل نمود نه مقدار تغییر پذیری نمره شاگرد را در امتحان دوم نشان می دهد هر قدر موثوبیت امتحان پائین باشد به همان پیمانه مقدار تغییر پذیری نمرات بیشتری باشد نه کم تر باید داد که یک امتحان ممکن موثوق باشد ولی حتی نیست که قابل اعتماد هم باشد زیرا امکان دارد يك امتحان بطور ثابت يك شی نامطلوب را پیمایش کند. از طرف دیگر اگر امتحان کاملاً غیر موثوق است نمیتواند قابل اعتماد باشد. ولی اگر امتحان قابل اعتماد باشد با ضرر و زیان موثوق باشد. در امتحانات زیاد دیده شده است که نمرات ایشان معروف کار و اوقات ایشان نیست. از نگاه موثوبیت امتحان دو دلیل موجود است. با اینکه نمرات ایشان صرف مستکی به چند سوال نهایت محدود پروگرام کورس استوار بوده است که نمیتواند دانش محصل را تعین نماید مگر

(۱) مفهوم Reliability اینست که تا چند اندازه محدود یک امتحان در سنجش آنچه باید بسخند ثبات دارد.

آنکه امتحانات متعدد موجود باشد. و با اینکه سوالات طوری ساخته میشود که تفاوت ۱، ۲، ۳ و حتی ۲ نمره در آن احساس نه میشود. چنانچه تجدید نظر ها به پاره های محصلان این معیار را ثابت میکند.

خصوصیت سوم، امتحان قابلیت استعمال آن است:

درین خصوصیت امتحان عواسلی از قبیل موجودیت مواد، قیمت، روش تطبیق، سهولت و یا اشکال نمره دادن و غیره دخیل می باشد. البته این عوامل از نگاه اهمیت به درجه دوم قرار دارد. اما اگر دو امتحان از نگاه اعتماد و موثوقیت با هم قابل مقایسه باشد پس معلوم است امتحانی که معیار کمتری را ایجاد میکند انتخاب خواهد گردید.

مثلا اگر قرار است که چند شاگرد محدود را امتحان نمایم سهولت ساختن امتحان مقالوی در آن ارزش دارد که پاره های ایشان را بصورت تخیلی و همه جانبه خواننده و ارزش یابی نمایم. اما اگر تعداد صف زیاد باشد ارزش این را دارد تا استاد امتحان عینی را ساخته و از وقت و زحمت کشی خود استفاده بیشتر را بپیماید.

انواع امتحانات:

امتحانات را میتوان مطابق اهداف آموزشی طبقه بندی نمود. چند نوع مشهور آن را در ذیل است.

۱- امتحانات صنفی و امتحانات معیار.

امتحان صنفی:

طوری که از دانش معلوم است توسط معلم یا استاد ساخته میشود، طوری که اهداف خاص همان کورس را در نظر دارد. منطقی با پداین امتحان دارای اعتماد قابل ملاحظه باشد، ولی متأسفانه اکثر بنا بر مجهول بودن اهداف و بنا بر آشنائی به روش تخیلی سوال سازی درجه اعتماد این سوالات پائین می آید. علاوه بر این بزرگترین نقص اینگونه سوالات عدم موجودیت یک معیار مقایسه است تا به اساس آن فعالیت و فهم شاگرد اندازه گردد.

در مقابل امتحان معیاری توسط متخصصین ساخته میشود، توسط یک نمونه از یک جمعیت بزرگ معیاری میگردد، بزرگترین مفاد این نوع امتحان داشتن یک معیار و تاثر خارجی است که فعالیت و فهم شاگرد به اساس آن پیمایش میگردد ولی عیب آن اینست که اهداف این امتحان خارج از اهداف یک کورس مشخص است که در طول سال بر آن تاکید میگردد و مورد تأییدی باشد.

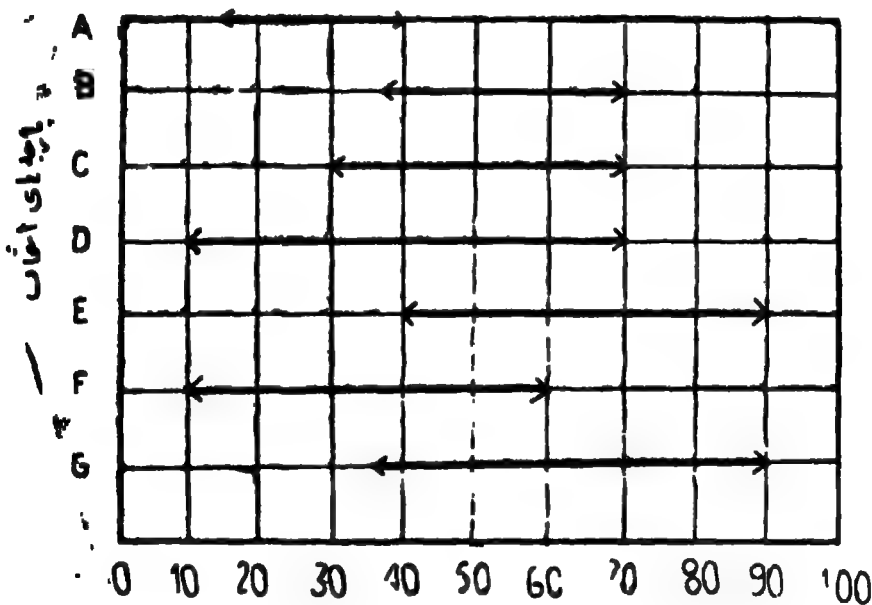
۲- امتحانات آفاقی و عندی:

امتحانات به اساس روش نمره دادن به دو دسته آفاقی و عندی تقسیم میشود. در امتحان نوع آفاقی از قبیل چند جواب صحیح و غلط مقایسه کردن و غیره جوابات با صحیح و با غلط

می باشد. از طرف دیگر نمره دادن به امتحانی که بشکل مقاله نوشته می شود فهم و درك كافی نمره دهنده را در مضمون ایجاد می نماید تا تمام جوابات را مطابق به مضمون تدریس شده یا هدف معونه ارزشیابی کند. در شایستگی نسبی این دونوع امتحان عینی و مقالوی مباحث طولانی صورت گرفته است. که در نتیجه اکثر استادان و شاگردان از نوع امتحان عینی طرفداری نموده اند ولی در این اتفاق نظر موجود نیست. مزیت و عدم شایستگی هر نوع، بیشتر از همه به محتوای کورس، طرز طرح سوال، روش تدریس، آشنائی استاد به ساختن سوالات، و تجارب شاگردان مربوط می باشد. هیچ نوع آن بر نوع دیگر برتری و نفوذ ندارد. هر کدام دارای معایب و معایب نسبی می باشد. مسأله اساسی اینست تا جای استعمال مناسب هر يك از این نوع را تشخیص نمود. این چنین نتیجه گرفته میشود که به منظور ارزشیابی اهداف متفاوت، محتویات متفاوت و عمده های متفاوت روانی و مایل متفاوت ارزشیابی و پیمایش بکار برده شود. پس بهتر خواهد بود که گفته شود اشخاصی که امتحان عینی را کاملاً نامناسب برای اهداف خود می بینند امکان استعمال و مفاد آنرا عمیقاً توجه نکرده اند. محاسن مهم امتحان عینی درین است که دارای سوالات و نمونه های وسیع می باشد. قسمت اعظم محتویات و اهداف کورس را شامل میشود و در نتیجه درجه اعتماد و وثوق آن در اکثر مواقع بیشتر می باشد. از این که در نمره دادن تمایلات شخصی راه ندارد به سوئوئیت نسبی آن افزود می شود. حسن دیگر این نوع امتحان درین است که نمره دادن آن خصوصاً در صفوف بزرگ خیلی آسان می باشد. از طرف دیگر امتحان مقالوی نیز دارای بعضی خویها می باشد. امتحان مقالوی بعضی اهدافی را که توسط وسیله دیگر موثرانه پیمایش شده نمیتواند ارزشیابی میکند. مثلاً توان اینکه شاگرد چطور مواد را تنظیم و مفکوره خود را اظهار مینماید فکر میشود که در امتحان مقالوی دانش زیاده تر ضرورت است. و حافظ بایست مواد را به یاد داشته باشد تا بتواند آنرا به حیث يك مفهوم یا معنی ارائه کند در حالیکه در امتحان عینی تنها شناخت جواب صحیح کفایت نموده فکر میشود که این نوع امتحان به آسوزنده يك احساس غلط راجع به علم میدهد، همچنین امتحان مقالوی استدلال محصل را نیز ارزشیابی مینماید. وای خاطر نشان باید ساخت که هیچ يك از سوالات مقالوی عملیه ذهنی را که توسط همین سوال بکار افتاده است از نگاه کمیت و کیفیت منحصر و محدود ساخته نه میتواند. بر خلاف انتقادی که بر امتحان عینی وارد میشود اینست که اگر امتحان عینی درست ساخته شود به وضاحت میتواند استدلال شاگرد را ارزشیابی، اطلاعات را تفسیر و اصول را انطباق نماید. ولی امتحان عینی تنها قدرت مقاله نویسی شاگرد را نمیتواند به خوبی ارزشیابی کند.

طوری که قبلاً تذکر داده شد ضعف امتحان مقالوی ناشی از آن است که نمونه های سوالات کم

تماهلات دران دخیل وزحمت نمره دادن آن خیلی زیاد می باشد. در وقت امتحان مجبوراند ز یاد بنویسند تا بخش کوچکی از محتویات پروگرام را احاطه نمایند. اکثر وثوق آن خیلی کم و گاهی درجه اعتماد آن هم نا چیز می باشد. شیوه نوشتندگی، فصاحت، غلط تعبیر نمودن سوالات، توان کزاف گوئی اکثر سبب میشود که شاگرد نمره خوب را بیشتر از امتحان واقعی بگیرد. در نیمه اخیر این قرن دانشمندان تعلیم و تربیه به این واقعیت معتقد شده اند که در امتحان مقالوی نه تنها اینکه نمرات دو یا چند استاد مطابقت نمیکند بلکه نمره عین استاد در دو وقت کوتاه یک یا دو بارچه امتحان مقالوی یکسان نمیشود. تحقیقی را که Elliot, Starch انجام دادند در یافتند که یک دسته استادان که یک بارچه هند سه را نمره داده بودند از ۲۸ فیصد تا ۹۲ فیصد از هم متفاوت بود. مشابه به این Army عدم ثبات نمره امتحان مقالوی را تحقیق نموده و به شکل ذیل نمایش میدهند.



دامنه تغییر نمرات مقالوی که توسط ۱۲ نفر استاد به هفت بارچه امتحان داده شده است. (۱)
این شکل نشان میدهد که ۱۲ نفر استاد هفت بارچه امتحان مقالوی را نمره داده و حداقل تفاوت ۱۸ فیصد در یک بارچه و حداکثر ۹۱ فیصد تفاوت در بارچه دیگر به مشاهده رسید، همچنین در تحقیق دیگر که درین نزدیکی را صورت گرفت (۳۰۰) بارچه مقالوی انگلیسی را ۵۳ نفر حکم به

مقیاس ۱ - ۹ نمره دادند. ثلث پارچه هائبرات متفاوت از ۱ تا ۹ گرفتند؛ (۹) فیصد پارچه هائبرات همان بین ۸۰۷ متفاوت بودند و هیچ پارچه کمتر از تفاوت ۵ نمره ارائه نکردند.

استحان مقالوی میتواند برای شاگرد و استاد هر دو بسیار سودمند باشد. توجه و حوصله فوق العاده استاد در کار است تا از اصطلاحات و الفاظ بی لطافت شاگرد معنی و مفهوم را استخراج و پیصه کند که آیا این الفاظ و اصطلاحات به منظور گریز از عدم علمیتش میباشند و یا واقعاً چنین شخص می باشد. محصلین اکثر نمیدانند که استاد چه میخواهد و چقدر در موضوع عمیق است. به این ترتیب استحان مقالوی يك تعداد محدودیتها دارد. حتی گاهی چنین تصور میشود که محاسن استحان مقالوی از روی مبالغه است مثلاً استدلال نمودن محصل توسط استحان مقالوی به جز از یاد کردن استدلال صغی چیزی نه می باشد. Stalnaker وثوق و قابلیت اعتماد استحان مقالوی را در ۱۹۳۳ بین ۸۰ و ۹۰ نشان داد به شرط آنکه پارچه های استحان توسط اشخاص مجرب از روی قوانین واضح نمره داده شده باشد.

امتحانات توان و سرعت :

امتحان توان حاوی سوالانی میباشد که درجه اشکال شان متدرجاً زیاد گردیده وقت امتحان قیده می باشد. در این صورت نمره شاگرد تنها از روی حل سوالات درخور توان او تعیین میگردد. از طرف دیگر سوالات امتحان سرعت تقریباً دارای درجه اشکال مساوی است اما وقت طوری مقید می باشد که هر قدر محصل به جواب سوالات زیادتر بیندیشد به همان پیمانه در وقت مجموعی تعداد کم سوالاتی را حل می نماید. درین اواخر تمایل طوری است که از سوالات سرعت دوری جسته بعضی از سوالات توان که درجه اشکال مناسب و وقت آزاد دارد استفاده کنند. گوئی در یک تحقیق نشان داد که اگر وقت امتحان طوری عیار گردد که ۸۰ فیصد شاگردان تمام سوالات را حل نماید درجه اعتماد آن امتحان اعظمی می باشد.

امتحانات سری و تشخیص :

امتحان سری امتحانی است که سوبه به سیرات و یا سوبه شاگرد را در يك ساحه تنها به يك نمره واحد نشان میدهد مثلاً توان خواندن. مادر امتحان تشخیص هر مهارت شاگرد توسط يك نمره جداگانه به اساس نام علیحدّه نمایی داده میشود. مثلاً سرعت خواندن، لغات، درک معنی، تا به تواند نقاط ضعیف و قوی شاگرد تشخیص گردد. اما محتمل باید بود که چون این نمرات فرعی به احتمالات کوتاه استوار است اکثر عناصر اشتباهات در آن دخیل میگردد.

امتحانات پیشگویی :

امتحان پیشگویی به منظور پیشگویی کردن احتمالات و وقت در يك ساحه خاصی طرح گردیده است.

در واقعیت تمام امتحانات به نحوی از انحاء امتحانات پیش گویی است .

یک امتحان لسان و یا امتحان الجبر احتمال دارد موفقیت را در همان ناساحه پیش گویی کند .

امتحان ذکاوت به منظوری که طرح کرد به در همان ساحه امتحان پیش گویی است .

امتحانات شفاهی :

یکی از طرق بسیار موثر در ارزیابی آموزش اینست تلاش کردن بر سیده شود که در هر ساحه خاص چه آموختند و چطور از آن در زندگی و افعی استفاده میکنند . اما این عمل همیشه آسان نیست بعضی انا ممکن می باشد . مثلاً ، راهبر و محصلان و و و و سوال و جواب وسایل موثر ارزیابی به شرکت شاگردان است زیرا این روش به صورت فوری برای شاگرد یادش میدهد . اشتباه اصلاح می گردد ، موضوع توأم با انگیزش و هیجان وضاحت پیدا میکند . اما این روش هادر یک صنف بزرگ غیر عملی و حتی اثرات سوء دارد . بنابراین امتحان را استاد بایست متناسب به اوضاع و حالات اما ده نماید مانند آنکه خطا لپاس را متناسب به اقدام سازد .

ساختن امتحانات :

تخیل مفصل ساختن از توان و حیزاین مقاله کوچک بیرون است . صرف چند پیشنهاد را طور نمونه تقدیم می نمایم .

۱- چون اهداف بهمایش متفاوت می باشد بایست وسایل مختلف ارزیابی بکار رود .

۲- نمونه و سوالات امتحان باید متعدد و زیاد باشد .

۳- درجه اشکال - والات باید طوری تعیین گردد که شاگردان متوسط بتوانند (ه) فیصد نمره ممکنه را حایز شوند .

۴- سوالات مقالوی باید طوری مقید گردند که محصلان مفکوره خود را بر موضوع تنظیم و متمرکز ساخته بتوانند .

۵- سوالات باید بقدر کافی واضح باشد . از آوردن سوالات فریب دهنده یا گمراه کننده و سوالات مناقشوی جلوگیری بعمل آید . اشاره دادن به حل سوال کار صحیح نیست .

۶- در امتحان چنان موالاتی باید آورده نشود که شاگرد در آن حق انتخاب را داشته باشد . زیرا درین صورت اساس مشترکی را که بوسیله آن میتوان افراد را با یکدیگر مقایسه کرد ، محدود می سازد .

یکی از روشهایی را که اکثر استادان جوان بکار می برند تنظیم وترتیب سواد ارزیابی می باشد .

درین روش اصل سوال، جوابات داده شده، جواب صحیح آن، سنج و بعضی که سوال از آن گرفته شده، تاریخ استعمال سوال، ربع تعداد شاگردان بلند و پائین که سوال را صحیح جواب داده اند ثبت میگردد. به این صورته به بسیار آسانی درجه اشکال و قدرت تفکیک هر سوال تعیین میگردد و استاد میتواند سوال مشکل را از آسان و توان هر سوال را که چقدر شاگرد دقوی را از شاگرد ضعیف تقریبی میکند تشخیص نماید. مفهوم فوق را چنین میتوان خلاصه کرد.

تاریخ	بلند	پائین	اشکال	تفکیک
۱۲ ۵۵ ۴۲ ۱	۱۲	۷	۱۹	۱۲
—	—	—	—	—
۱۵	۱۰	۳۵	۷	

از یکجا کردن چنین سوالات يك كتاب مجمع السوالات ساخته شده و میتوان آنها را به اساس مباحث اهداف و مساحه تدریس طبقه بندی نمود، و عند الضرورت از آن استفاده بعمل آورد. نگاه داشتن چنین سوالات زمینه ساختن يك استبان بهترین را بدون صرف بی جهت وقت و قوت آماده میسازد.

جوش لاله

بنفشه رسته از زمین بطرف جویبارها

و پاکسسته حورعین ز زانف خویش تارها

ز سنگ اگر ندیده بی چسان جهدش را راها

ببرگهای لاله بین میان لاله زارها

که چون شراره سی جهد ز سنگ کوهسارها

(ق آ لی)

پوهندوي عبدالقيوم (قويم)

مقایسه اعمال پهلوانی اخلاف

رستم و اوس

در چند شماره مجله ادب راجع به وجوه اشتراک و شباهتهای گارنامه های پهلوانی و سرگذشت داستانی رستم و اوس (یکی از پهلوانان داستان گور اوغلی)، مطالبی به نشر سپرده بودیم. مطالعه در سرگذشت داستانی اخلاف رستم و اوس، مساوی بر آن داشت تا وجوه مشترک کارنامه های آنان را باز نماییم و آنرا به اداسه مباحث قبلی بحث ختام موضوع به خوانندگان ارجمند تقدیم داریم.

رستم جهان پهلوان راسه پسرودو دختر بود. پسران وی عبارت بودند از جهانگیر، فرامرز و سهراب و دخترانش بانو گشسپ و زربانو. از جمله پسران وی، جهانگیر و سهراب و از دخترانش بانو گشسپ، شهرت بیشتر داشتند. طوریکه شیرعلی و نورعلی پسران و گلنار دختر اوس نام آور بودند. جهانگیر و سهراب، برادران تنی زاد نبودند. سهراب از بطن تهمینه دختر فرمانروای سمنگان و جهانگیر از بطن زن دیگر رستم بوجود آمده بود. اما نورعلی و شیرعلی، پسران اوس برادر تنی زاد بودند و هر دو از بطن شهرماهی بدنيا آمده بودند. جهانگیر در سن و سال از سهراب بزرگتر بود، چنانکه نورعلی از شیرعلی بهتر بود.

از اعمال پهلوانی جهانگیر، جنگ او با آریا بیان و پیوستن سپاه او با سپاه آریانا و نیز نبرد وی در مغرب زمین بارستیم است. شرح این جنگهای جهانگیر در منظومه بی بنام «جهانگیر نامه» آمده است. ازین کتاب نسخه بی در کتابخانه ملی پاریس موجود است که عدد ادبیات آن بنا به قول

ژول مول (۱) ۶۳۰۰ می‌باشد. این داستان هاری در بمی سال ۱۸۹۴ میلادی به طبع رسید. گوینده این داستان شخص بنام قاسم متخلص به مادح و از اهل هرات می‌باشد که راجع به وی اطلاع کافی در دست نیست. (۲)

جها نگیر، در عین جنگ و ستیز با جادوان و ساحران، با کفار می‌جنگد، بخصوص پس از پیوستن شدن به پدر خود، مطلب تازه‌یی که در داستان جهانگیر توجه ما را در جمله اینگونه داستانها به خود معطوف می‌دارد، وجود «اسم اعظم» و تأثیر آن در انحلال سحر و جادو است. یعنی پهلوان به کمک «اسم اعظم» بر جادوگران پیروز می‌شود و موانع و مشکلات را از سر راه خود برمی‌دارد که به همین صورت اسلامی فکری است که در یک داستان کهن که سابقه آن به پیش از اسلام می‌رسد، تأثیر انگشته است. موضوع باطل کردن سحر جادوگران در حماسه‌های ملی آریانا سابقه دارد و نمونه آن نگاشتن نام یزدان و آویختن آن بر دیوار دژ همین دست که پسر و می‌باشد (۳) در جها نگیر نامه، جهانگیر از خاصیت اسم اعظم در شکستن سحرها و قوف دارد. و تکیه از ما زندوان می‌آید «سیحای عابد» اسم اعظم را به او می‌دهد تا آنرا به بازویش ببندد. اگر جها نگیر در انجام اعمال پهلوانی از تأثیر اسم اعظم برخوردار است، نور علی پسر اوس از «خضر حیات» استمداد می‌جوید و به یاری وی به شکستن جادوی ساحران توفیق می‌یابد.

جهانگیر در واقع نوه دختری سیحای عابد است. بدین معنی که رستم پادشاه نواز دختر سیحای عابد ازدواج کرد و نتیجه این ازدواج پیدا شدن جهانگیر بود. قاسم مادح داستان زادن جهانگیر را بدین نهج آورده است:

یکی بچه آورد با رنج سخت	که بودی به تن چون یکی کوه لغت
سیحای جهانگیر نامش نهاد	ز دیدا را و پود پسته شاد
به ناز سه دایه همی داد شیر	ز شیر سه دایه نمی گشت سیر . . .
در آمد چو عمرش به سال سه پنج	نبودی چو او در سرای سبج
بدیدار بد رستم پلستن	به قامت چو سهراب لشکر شکن
با زور و بازی مردان بدی	همانند سام نریمان بدی (۴)

۱ - ژول مول، مقدمه شاهنامه بر جلد اول ص ۶۱ - ۶۳

۲ - صفا، ذبیح الله، حماسه‌سرایی در ایران ص ۳۲۵

۳ - صفا، ذبیح الله، همان اثر ص ۳۲۸

۴ - بحواله صفا در همان اثر ص ۳۳۳

چون جهانگیر بزرگ خدمت مسیحای عابد اورا به ری فرستاد تا به یاری کاووس پانجا.
 اتراسیاب جنگد، اما دوری جهانگیر به فریب هومان نزد اتراسیاب رفت و با آریایان راه ستیز در
 پیش گرفت. از پهلوانان آریانا گیو، بیژن، طوس، فرا، مرز و پسرانش سام و تغاره، گسته و زوایه
 را اسیر نمود تا بالاخره زال او را بشناخت و به اشارت او، جهانگیر پهلوانان را ضحانه از بندرها
 کرد و به لشکرگاه آریا پیمان پیماد و با اتراسیاب به نبرد برخاست و او را شکست داد و سپس نزد
 کاووس آمد و به دستور او به جنگ فرستاده فرمانروای بربر که به قصد تسخیر هند آمد کمر بسته
 بود، رفت و او را منهزم ساخت. بعد از آن برای مقابله با ملیخای چادوگر که طوس را بجادویی
 اسیر گرفته بود، برخاست و کارهایی از این قبیل را به نفع آریایان انجام داد. جهانگیر
 در دیار مغرب با رستم که او را شناخته بود، بهم افتاد. درین جنگ رستم
 بر جهانگیر پیروز شد و او را بر زمین زد و خواست با خنجر سرازیدن او و جدا
 سازد، اما رخشی شوهه ای کشید و فرامرز با رستم بود، دانست که جهانگیر پسر رستم است، بنابراین او را
 به پدر سرملی نمود و از کشتن او ممانعت کرد. رستم از هوش رفت و جهانگیر به پای او افتاد.

آخرین داستان جهانگیرنامه که راجع به شرح گوشه دیگر از زندگی جهانگیر میباشد، عبارت
 از رفتن این پهلوان بکومی است نزدیک زابل برای شکار. درین شکار جهانگیر با دیوی مقابل شد.
 دیو از او فرار کرد و جهانگیر به تعقیب او افتاد. در کمر کومدیو از چشم او ناپدید شد. جهانگیر برای
 دیدن وی تا تن دیو بر صخره ای ایستاد. درین هنگام دیو از گمین برجست و جهانگیر را از تن صخره به
 زهر انداخت و او را کشت. چون رستم از این حال آگاه گردید، بسیار غمگین شد. و تنیکه خبر مرگ
 جهانگیر به دلخواه مادرش رسید او نیز از غم غمیده مرد. آنگاه هر دو در ادبک تابوت گذاشتند و در جوار
 دخمه مسیحای عابد نهادند. قاسم مداح گوید:

بر دخمه پیر بردندشان به پهلوی او دخمه کردندشان (۱)

بعضی از حوادثی که در زندگی نورعلی پیرزند اوس به وقوع پیوسته است، به نفعی یا بعضی از حوادث
 زندگی جهانگیر شهادت دارد. در آن هنگام که اوس دوران قمر خویش یعنی «بلخ آوان» از دواج می کند
 و پس از چند سال نورعلی بدنیای می آید، اوس از قلمرو پدر زن خویش، با همسرش و دو طفل خود
 یعنی گلنار و نورعلی خارج میشود و به عزم رفتن به بلخ آوان، راه سفر خویش می گیرد. در نیمه راه، بنابر
 جادله بی این دو طفل اوس، توسط یکی از مفسدان او بود می شود، تا اینکه اوس پس از تلاش زیاد
 آنها را پیدامی کند. بنابراین سرگذشت نورعلی آسماناً با سرگذشت پدرش توأم است، همانطوری که از

جهانگیر بارستم . البته گاه گاهی وقایعی در هر دو داستان به مشاهده می رسد که و جود بخصوص دارد ، بهیث مثال جهانگیر با پدر خود در حالیکه اورا نمی شناخته جنگیده است . حال آنکه در داستانهای موجود گورا و غلی ، نورعلی برای منهزم ساختن پدر نه جنگیده است . یکی از مواردیکه بر همانندی این دو داستان دلالت میکند شباهت گوشه بی از حوادث زندگی جهانگیر و نورعلی و آشکار میسازد ، موضوع رفتن جهانگیر و نورعلی به مغرب زمین و شهر بربر است . رفتن جهانگیر به آن دیار به مقصود جنگ کردن است ، در حالیکه نورعلی را سوداگری به آنجا میبرد . لیکن وی در شهر بربر از جنگ و مشرب با نروائی آن دیار در نمی گذرد . علت بر وز این نبرد خود داستانی است که نمی شود آنرا به تمامی در این مختصر آورد . بهر حال نورعلی درین جنگ به تنهایی در میان جنگ آوران دشمن ، دلیرانه کار زار می کند ، اما در حین رزم آوری زخمی میشود . در همین موقع است که اوس با خالدار بهلوان که در جستجوی نورعلی پس از پسرش و پال خود را به شهر بربر رسانیده بودند ، به کمک نورعلی وارد . هر که ورزم میشوند و جنگ آوران دشمن را به خاک و خون می کشند و پس از فتح آن دیار و کسب پیروزی ، آنجا را ترک می گویند .

با نظر داشت این رویداد در هر دو داستان ، به احتمال قوی میتوان اظهار داشت که این گوشه بی از زندگی نورعلی یعنی جنگجوی دربر و مغرب زمین متأثر از داستان جهانگیر است . طوری که از جهانگیر نامه برمی آید ، جهانگیر در دیار مغرب با کفار جنگیده بود (۱) و جنگ نورعلی در آن سرزمین نیز بهمانگر همین ساله است . از آنجاییکه داستان جهانگیر که یکی از داستانهای حماسی آریانای باستانی است و در عهد اسلامی به نظم آورده شده است ، بنابراین ، نفوذ افکار اسلامی نیز در آن انعکاس یافته است .

در سرگذشت داستانی سهراب پسر رستم و شیرعلی فرزند اوس نیز شباهتها بی مشاهده می رسد . میتوان متذکر شد که هم مادر سهراب و هم مادر شیرعلی از سرزمینهایی بوده اند که مقر اصلی رستم و اوس نبوده است . میدانیم که رستم در سیستان می بود و پاتنهیمنه در سیستان ازدواج کرد . همین قسم اوس در بلخ آوان می بود و پاتنهیمنه که در محل دیگر بود (۲) ازدواج نمود و این دو ازدواج در هر دو محل بر حسب تعادف صورت گرفت . دیگر اینکه در وقت تولد سهراب ، رستم از تنهیمنه دور و در سیستان بود . همچنانکه در زمان تولد شیرعلی اوس در نزد شیر ساهی نبود و شهر علی ، بقول گوراوغلی گویان در کوه قاف تولد شد . هر دو بهلوان از چگونگی و راز پیدایش فرزندان خویش

۱- صفاء همان اثر ص ۳۲۷

۲- در بعضی از داستانهای شفاهی گوراوغلی ، مکان وزمان بصورت دقیق مشخص نیست .

ناآگاه بودند. هر دو پهلوان بسیار بعد داشتند که با فرزندان خود روبرو هستند. رستم زمانی
 فهمید سهراب پسر اوست که در جنگ خنجر را در جگر گاه او فرو برد و میانه کت و خونش غلتانده بود. اوس توسط
 پهلوانی از بندر ها می یافت که هیچکس او را ندیده بود و سپس دریافت که وی شیر علی پسرش
 میا شد و شیر علی در ملت درازی که اوس در بند بود، در کوه قاف قد و بالا کشیده و جوان قوی
 هیکل شده بود. تلاش سهراب برای پیدا کردن پیک اسپ تیز تکه و تنومند و سمی شیر علی برای
 یافتن اسبی تندرو و قوی، بهم می ماند. شیر علی که چنین آرزویی داشت به زودی مقصودش به
 حصول پیوست، زیرا مادر وی مهر اوس را در اختیار داشت و آنرا تا زمان بزرگ شدن پسرش در
 خانه بی پرورش می کرد و بعد از اینکه شیر علی بزرگ شد، مهر را به او تسلیم کرد و از وی تقاضا
 نمود تا برای رهایی اوس و نور علی از بند اقدام کند. سهراب نیز موضوع پیدا کردن چنین اسبی
 را با مادرش در میان گذاشت و بالاخره اسپ مورد نظرش را پیدا کرد. فردوسی در این مورد چنین
 حکایت می کند:

که نکو شود کار ما نوینو	به مادر چنین گفت سهراب گو
سم او ز پولاد خا را شکن	یکی اسپ با پد سرا گام زن
چو ماهی به دریا چو آهوه بر	چو پیلان به زور و چو سرخان به بر
همین پهلوانی بر وصال من	که بر کرد این گرز و کوهال من
چو با خصم رواند آرام بروی	پیا ده نشاید شدن جنگجوی
بخشورشید تا بان بر آورد سر	چو بشتید مادر و چنین از پسر
نمیله یار دبه کسرد اردود	بچو پسان فرمود تا هر چه بود
که تا بر نشد چو جنگ آورد	که سهراب اسبی به جنگ آورد
که بودی به کوه و به صحرایله	همه هر چه بود ندا سپان گله
کنندی گرفت و میا مدد لیر	به شهر آوردند و سهراب شیر
فکندي به گردنش خسم دوال	هر اسبی که دیدی به نیرو و بال
شکم بر زمین بر نهادی هون	نهادی بر او دست را آزمون
نیا مدش شا بسته اسبی بدست	به زوروش پس اسپ ز پیا شکست
بید تنگدل آن گوی نا مجوی	نبد هیچ اسبی سزاواراوی
بیاسد به نزد پیک آن پلتن	سرافجام گردی از آن انجمن
به نیرو چو مهر و به رفتن چو باد	که دارم یکی کبره رخشن نژاد

بز و رو بر تن بگردار هور
 ز زخم سمش گاو ماهی ستوه
 یکم برد و نده پسان کلاغ
 بصحرارود همچو تیر از کمان
 بشد شاد سهراب از گفت سرد
 بردند آن چرمه خوب رنگ
 بگردش به نیروی خود آزمون
 نوا زید و ماله دوزین بر نهاد
 ندیدست کس همچو آن تیز هور
 بچستن چو برق و به همکل چو کوه
 بدرها بگردار ماهی و مساخ
 رسد چون شود از بی بد گمان
 بخندید و رخساره شاداب کرد
 بنزد یک سهراب پیل بی درنگ
 قوی بود و شایسته آمد هیون
 بر و بر نشست آن پیل نیو زاد (۱)

یکی از موضوعات که در داستان سهراب و شیر علی وجه مشترک دارد، آنست که هر دو پهلوان از مادیهای خویش اصل و نسب خود را می پرسند و راجع به پدرهای خود طالب معلومات میشوند. زیرا هر دو نمی دانستند که پدر دارند یا خیر و اگر پدرهای آنان زنده استند، در کجا می باشند. تهمینه از رسم که در سینان میزیست برای سهراب و شیر ماهی از اوس که در بند بود، برای شیر علی حکایت میکند.

در روایات سخاهی گور اوغلی چنین آمده است که شیر علی در آن آوان که پدرش در بند بود در ده کاف به دنیا آمد و در آنجا در محله «گلستان ارم» سال به سال بزرگ میشد. روزی در آشنای بازی بعضی از همسالان او راجع به پدرش از وی پرسشهایی نمودند و شیر علی در این باب هیچ معلومات نداشت و تبلا در این مورد هیچ فکر نکرده بود و به از مادر درین باره چیزی شنیده بود، از استفسار همسالان، به خشم آمد، بی درنگ به خانه بازگشت و راجع به پدر خود از مادر طالب معلومات شد. مادر او درین موضوع سخنی نگفت، ولی به اثر اصرار پسر ناگزیر شد، در باره اوس، گور اوغلی و پهلوانان دودمان او صحبت کند و از در بند بودن پدر را برای پسر آشکار نماید و برای وی توضیح دهد که اوس پهلوان نام آوری بود و بر سبیل تعادف در جنگی اسیر گردید شیر ماهی را جع به حمای ده در آن اوس متحمن بود به شیر علی معلومات داد و او را برای رهایی پدرش از آن حصن ترغیب کرد.

سهراب نیز در ده ساکی در باره پدر خویش از تهمینه می پرسد و وی از سرگذشت و پهلوانی رستم، حکایت می کند. فردوسی این موضوع را در شاهنامه چنین بیان کرده است:

چو ده ساله شد زان زمین کس نبود
 که یارست با او نبرد آرمود

به تن همچو پیل و به چهره چو خون	سپرش دو با زو به سان ستون
به نخیر شیران برون قاختی	به بازی همه رزمشان ساختی
به تنگ درد ویدی بی باد پای	گرفتیم واسپه ندی به جای
بر ما درآمد پرسید ازادی	بد و گفت گستاخ با من بگوی
که من چون زهشیرگان برترم	همی با سان اندر آید سرم
ز تخم کیم وز کد امین گهر	چه گویم چو پرسد کسی از پدر
گراین پرسش از من بماند نهان	نمانم ترا زنده اندر جهان
چو بشند تهمینه گشت جوان	بترسید از آن ناسور بهلوان
بد و گفت ما در که بشنوسخن	بدین شادمان باش و تندی سکن
تسویور گویند رستمی	زدستان ساسی و از نیرسی
از پراست ز آسمان برترست	که تخم تو زان ناسور گوهرست
جهان آفرین تا جهان آفرید	سواری چو رستم نهاد بدید (۱)

اما موضوع مهمی که در سرگذشت بهرآب است، در داستان شیرعلی وجود ندارد و آن چنگی پسر با پدر و کشته شدن پسر در حال ناشناسی توسط پدر است. البته نظائر این حادثه را در میان داستانهای بعضی از سلسل سراج میتوان کرد. در زبان آلمانی داستانی بنام «هیلدبراند و هادویر» وجود دارد که به داستان رستم و بهرآب شبیه است و داستان «کو کولین» در آیرلند نیز بی شباهت به این داستان نیست (۲). پاتر، محقق انگلیسی در کتابی از هشتاد و چند قصه از داستانهای متعلق به اقوام و قبایل مختلف جهان که در آنها پدر و پسر یاد و منسوب نزد یکدیگر با هم پیکار می کنند، یاد آور شده است.

در اکثر قصه هائیکه از این نوع می خوانیم، قهرمان داستان با زنی در سرزمین دیگر غیر از ديار خودش ازدواج می کند و بی درنگ پس از ازدواج، شوهر از نزد زن سفر می نماید (۳).

طوری که بیشتر گفتیم از جمله دو دختر رستم، بانو گشنسب، شهرت بیشتر دارد و دلاوریهای او به مثابه دلاوریهای گلنار دختر اوس است. از جمله کارهای بهلوانی گلنار یکی نجات دادن مادرش

۱- همان اثر صص ۳۹۱-۳۹۲

۲- صفا، ذبیح الله، همان اثر صص ۳۲۳-۳۲۵

۳- فردوسی، داستان رستم و بهرآب، با مقدمه و تصحیح از مجتبی مینوی، از انتشارات بهیاد

شاهنامه فردوسی، تهران ۱۳۵۲، صص ۱۵-۱۶.

از جنگی مخاصمان اوس و دیگر مقابله شدید او با احمدخان مامای گور اوغلی است. او در جنگهای که بین گوراوغلی و بعضی از معاندانش صورت میگرفته، چندبار با پدر خود یکجای اسیر شده ولی به مدد برادرانش رهایی یافته است. درباره کار رویاها و سرگذشت پهلوانی بانوگشسپ، مطالب دلچسپ در منابع آمده است. چنانکه داستان او علاوه از کتاب مجمل التواریخ والقصص (۱) در منظومه جداگانه بنام بانوگشسپنامه (۲)، بیان شده است.

با نوگشسپ از بطن خانۀ کعباد زن رستم بدنیا آمد. وی در جنگ بهمن با پهلوانان سیستان، بچنگید و عاقبت با زال و آذر بر زمین و ترهاد و تخاره، اسیر شدند. در روز ناسه و بهمن نامه راجع به این زن دلاور روایاتی آمده است که در بانوگشسپنامه از آن اثری دیده نمی شود (۳). در بانوگشسپنامه روایت شده است که وی با پدرش رستم به نبرد برخاسته و در این نبرد رستم از دست او زخمی شده و بعد ازین حادثه بانوگشسپ، رستم را شناخته است (۴).

از میان پهلوانان متعدد و فرمانروایان زیادی که از بانوگشسپ خواستگاری کردند، رستم، گورا به دامادی پذیرفت. گویا سرگودرز از پهلوانان ناسی آریانی نامی است. از گورو با نوگشسپ بیژن بدنیا آمد که وی پس از رستم جهان پهلوان و گور و از معروفترین پهلوانان آریا نامشمار می رود.

راجع به ازدواج گلزار دختر اوس درد استانه های سفاهی موجود گوراوغلی کدام مطلبی نیست و به نسبت نداشتن به تمام داستانهای گوراوغلی عجالتاً نمیتوان نظر قطعی در آن مورد ابراز کرد. بلند دختر و یک پسر دیگر رستم که به تناسب سایر فرزندان وی شهرت ناچیز دارند، از بانو و فرامرز است. راجع به زربانو که خواهر تنی زاد بانوگشسپ میباشد، در مجمل التواریخ تذکری رفته است. وی باری با خویشاوندان از طرف بهمن در بند افتاد و سپس به اشارت پشوتن کاکای بهمن، با بعضی از بیوستانان خوش از بندرها گردید و فرامرز پسر رستم را بهمن به کین پدر خود اسفندپار را بود ساخت (۵).

۱- مجمل التواریخ و القصص ص ۲۵، ۲۴، ۹۲.

۲- این منظومه در قرن پنجم هجری سروده شده و نسخه های خطی آن در کتابخانه ملی پاریس و موزه بریتانیا موجود است. رجوع نموده فیض بلو ش ج ۲ و ریونیمه فهرست نسخ خطی موزه بریتانیا ص ۱۳۰-۱۳۱.

۳- زول مول، مقدمه شاهنامه ج ۱ ص ۶۳-۶۴؛ فهرست بلو ش.

۴- صفاء ذبیح الله، همان اثر ص ۳۰۲، فهرست بلو ش.

۵- صفاء ذبیح الله، همان اثر ص ۵۵۵.

منشأز بان دری و انتشار آن

دراواا خر سال گذشته چند تن از استادان پوهنځي ادبيات و علوم بشري تحت پروگرام همکاري فرهنگي و علمي بين دولت جمهوري افغانستان و هند جهت مساعدات موسسات و کتب خانه هاي آن کشور، با استفاده از بورس حکومت هيند، برای مدت (شش ماه) عازم آن مملکت شدند .

از جمله استادان موصوف، پوهنوال، محمد نسيم نکهت سعيدی در ضمن باز ديدنها از کتب خانه ها و غيره به ايراد يانیه هايی مبنی بر معرفي ادبيات اهلما نسبتا ن پرداخته و يانیه آتی را جهت نشر برای ما فرستاده است که تقديم می کنيم .
(ادا ره ادب)

به قول رودکی آن بزرگ اندیشه مند روزگار ن پيشين :

هیچ شادی نیست اند را بن جهان

بهر از ديدار روی دوستان

جناب استاد پز رگوار آقاي عابدی، خانمها و اقايان، دوستان گرامي، به نماينده گی از پوهنتون کابل و مخصوصا پوهنځي ادبيات و علوم بشري - سلاسه های گرم، آرزوهای نيك و هياسهای صميمانه مودت استادان و دانشمندان افغان را به خدمت استادان و دانشمندان و دوستان هندي تقدیم میدارم و به روزهای بیشتری برای شان آرزو میکنم .

جای بسیار خوشی است که به من موقع داده شد تا در این محفل انس، در انجمن فارسی پوهنتون دهلی، سخنانی چند درباره زبان دري که سابقه تاریخی و ادبی آن به يك و نیم هزار سال پیش میرسد - در مرکز کشور و مدنیت پرور پهنایری که روزگاری یکی از بزرگترین مراکز

توسعه و انکشاف ادبیات درخشان دری بود، تقدیم کنم، از تشریف آوری دوستان گرامی،
بسی مهیج و مبارک.

منشأ زبان دری و انتشا رآن *

در باب زادگاه زبان دری، تقریباً همه دانشمندان متفق القول هستند ولی راجع به مبدا و منشأ و زمان پیدایش آن دو گونه نظر به موجود است:

۱ - نظریه اروپائی و مدعیان پهلوی می از شرق شناسان مخصوصاً در اوایل قرن بیستم که میگویند: فارسی جدید New Persian از فارسی میانه Middle Persian و فارسی میانه یا پارسیک (یعنی پهلوی میانه) از دیرباز تا Old Persian سرچشمه گرفته است. اگر به شواهد و اسناد و واقعیات تاریخی و جغرافیایی و سبانی و معانی و زبان شناسی و ریشه شناسی دقت شود، نادرستی این نظریه و فارسی جدید از پهلوی میانه به وجود آمده آشکار خواهد گردید.

۲ - نظریه دانشمندان افغان و مدعیان دیگری از شرق شناسان که در سطور زیر به بررسی آن پرداخته میشود.

دست و پنجه سال پس، مورخ و دانشمند افغان احمد علی کهزاد نوشت که زبان دری در دوازده دایره ای آمودریه و نواحی پس از اسلام از زبان پارتی و پهلوی شمالی و اشکانی Pahlavic و زبانهای تخاری و سغدی به وجود آمد و چنانچه در آن زمان و چون فارسی و زبان علمی و ادبی آسیای میانه مرکزی بود و آثار ما نویسان، بوداییان و عیسویان مسطوری به آن نوشته میشد، ممکن دارد که وکن عمده زبان دری به آن

نزد دیوار معبد علمی و تاریخی و زینس (احمد علی فارسی) نویسنده و هنتون دهللی از زمین خوانند که خطابه می افرازد و من این موضوع را برای آن سخنرانی برگزیدم - این بیانیه توسط شعبه دری آل اندیا رادیو پخش شد.

از خوانندگان گرامی مجله ادب معذرت میخواهم که به سبب سفر هند و مصروفیت در تدریس در هنتون دهللی و ابراز حضا به علمی در دهللی و علمگرواله آباد و کلکته (علاوه بر کار اصلی که مطالعه و تحقیق در داستانهای نثر دری در هند بود) و مسافرت های طولانی در داخل هند و ترجمه های آثار حکایتی دری از سر باز ماند. آرزو مندیم پس از بازگشت به وطن بقیه آن به چاپ برسد. ۱۵ نوامبر ۱۳۵۶.

متعلق باشد. (۱)

اکنون پس منظر تاریخی افغانستان و ساحه های مجاور را با ارتباط بدین موضوع مطالعه می
بیشتر بررسی میکنیم:

در حدود هشت هزار سال پیش از امروزه در دوره سنگ نئولیت در کرانه های بحیره های
اورال و کسپین، مردمانی زنده گی میکردند که به نام نیاکان آریاییها یاد شده اند و زبان
شان را نخستین زبان آریایی یعنی آری Aric خوانده اند. (۲)

به سبب دیگرگونی آب و هوای این دیار، گروهی از این مردم در حدود سه هزار سال پیش
از میلاد (۳) به بلندیهای پامیر یا «پام دنیا» به سرچشمه های آمو در بلخ و دریا مهاجرت کردند.
پس از مدتی بر اثر سردی ناگهانی هوا، به سوی سرزمین گرم و فراخ باکتریا (= باختر، بخدی، بلخ)
و سپس اردشیر و شهر درخشان «بلخ پامی» یا (شهر برتقای بلند) را بنیاد گذاشتند و نخستین تمدن
بشری را درین جا ایجاد کردند. به قول گرشی وچ، احلاق کلمه «آریا» به همین گروهی که در جنوب
آمو در بلخ متکثر گشته صادق می آید. (۴) این گروه به شهادت سرودهای اوستا، خود را «آریا»
یعنی نجیب و دهقان و مهران نواز و غیره دوست نامیدند و کشور خود را «آریلویجه» یعنی
سرزمین آریا خواندند. (۵) ظاهراً به سبب از دیاد نفوس و بنا بسندگی چراگاهها و شاید علل دیگری
آریاهای باختر به هم آویختند و متون کهن ویدایی از آن به عنوان «پنگارده قبیله» یاد کرده
است. این ساجراها سبب مهاجرتهای دیگری شد. در حدود قرن چاردهم پیش از میلاد قبیله هایی
به نام بهارت از بلخ به سوی هند و از راه کابل و ارغنداب و هندوستان و بولان و از آن
جا به وادی سند و سرزهر گردیدند. در اویدیهای سند و پنجاب را بمسوی جنوب راندند و این حوزه
را «آریا ورشه» یا «دیهارته ورشه» نامیدند. بهارت نام ملی و جدید جمهوری هند یادگار همان
روزگاران است (۶)

۱ - احمد علی کهزاد و دیگران، تاریخ ادبیات فارسی برای صنوف دوازدهم، کابل
۱۳۳۰. آریانا دا دایرة المعارف، جلد ۱۳، کابل ۱۳۳۳. ۲ - محمد رحیم الهام، نقش
افغانستان در ورود و انتشار زبان دری در هند وستان، ادب، ۲۳ (جوت ۱۳۵۳) ص ۵۷.

۳ - H.G. Wells, The outline of History. ص ۵۸.

۴ - I. Gershevitch The Literatures of the East, edited
by Eric Candel New York 1959.

۵ - الهام ص ۵۸. ۶ - ایضاً.

تپه های دیگری که به سوی آنتاب نشست شتافتند بر تپه و بعداً پارتی، اشکانی، سادی، ساسانی و ساسانی شدند و حوزه سکونت شان را در پارس نامیدند.

بدین صورت آریاییهای بلخ به سه دسته بزرگ تقسیم شدند:

۱- آریاییهای مرکزی یا باختری که در بلخ ماندند.

۲- آریاییهای پارسی که در پارس ساکن شدند

۳- آریاییهای هندی که در حوزه هند اقامت گزیدند.

آریاییها پیش از مهاجرت در بلخ زبان واحدی داشتند که البته آثاری از آن باقی نمانده است. شرق شناسان این زبان را که از روی مقایسه زبانهای ویدایی و اوستایی میتوان دوباره سازی و علماً باز سازی کرد، نخستین زبان اند و ایرانی (هندی - آریائی) نامیده اند و هو هاند الهام آثار نخستین زبان ((اندو - باختری)) [هندی - باختری] نام گذاشته است. (۱)

پس از این مهاجرت زبان اندو - باختری به سه شاخه عمده منقسم گردید که پسران تیره شکل زبانهای جداگانه دارای لهجه های گونه گون درآمد.

لهجه بی که به حوزه هند رفت و آثار آن در زبانهای نورستان باز مانده است به صورت زبانی که سرود های مذهبی ویدایی در آن گفته شده، شکل گرفت. آثار کتبی این زبان که مربوط به هزار سال پیش از میلاد است با روزگار ما رسیده است. (۲)

دیگر لهجه زبان اندو - باختری به پارس رفت و به شکل زبانی ظهور کرد که آثار کتبی آن مربوط به هج صد سال پس از میلاد به خطهای سیخی و عیلامی بر سنگ نوشته های دوره هخامنشی باقی مانده است. (۳)

زبان شناسان افغانستان این زبان را با پارسیک Parsic و زبانهای را که از آن انشعاب یافته خانواده زبانهای پارسیک می ناسند.

مرحله سمانه این زبان، بهلولی سامانی یا بهلولیک Pahlavic است که از قرن سوم تا دهم میلادی رواج داشته است و مرحله جدید آن شامل زبانها و لهجه هایی است که در ایران اسروزی بدانها سخن میگویند.

سومین لهجه اندو - باختری در بلخ و حوزه های نزدیک به آن به شکل زبانی تکامل کرد که گانه های زردشت معتلاً هزار و صد سال پیش از میلاد به آن سروده شد و پسران تر به نام زبان اوستا بی شهرت یافت.

۱- الهام، همان مقاله ص ۵۹. (۲) ایضاً (۳) ایضاً.

مرحله سائده این زبان کهن شامل زبان پرتوی (پهلوی پارتی یا پهلوی شمالی یا پهلوی اشکانی)، زبان تغاری، زبانهای سغدی، خوارزمی و ختنی است که از قرن سوم پیش از میلاد تا قرنهای سوم و چهارم میلادی رایج بوده است.

مرحله جدید زبان اوستانی شامل زبانهای دری، پختو، بلوچی، آسی و زبانهای پامیر است که از این جمله، زبان دری از حدود قرن پنجم میلادی تقریباً دو صد سال پیش از اسلام در بدخشان و تخارو بلخ و بامیان و هرات یعنی در افغانستان امروزی به وجود آمده و در همین سرزمین پرورش یافته و تکامل کرده و سپس به دیگر ساحتها همجوار انتشار یافته است.

اکنون بیاییم که فرضیه پیدایش زبان دری از پهلوی ساسانی، از جهات گوناگون مورد تأمل است و پرسشهای اساسی و عمده مربوط به این موضوع را نمیتواند جواب بگوید. سوال مهم این است که آن سان که حقایق تاریخی ثابت میکند زبانهای پهلوی ساسانی و دری در همین زمان یکی در جنوب و غرب ایران و دیگری در شمال افغانستان واقع داشت؛ چطور ممکن است که دری از پهلوی ساسانی به وجود آمده باشد؟ و نیز حقایق تاریخی به اثبات میرساند که زبان دری در آغاز تشکیل، در شمال افغانستان گفته میشد و همه آثار منظوم و منثور دری در قرنهای دوم و سوم و چهارم هجری در بلخ و بادغیس و هرات و سیستان و بخارا و مرو نوشته شده و قلمرو نفوذ دری تا عهد صفاریان از نواحی هرات و سیستان به سوی غرب، فراتر رفته است و در زمان غزنویان (قرن چهارم هجری و قرن دهم میلادی) زبان دری را دری و جبال و تا عهد سلجوقیان (قرنهای پنجم و ششم هجری و قرنهای یازدهم و دوازدهم میلادی) در آذربایجان و همدان نهادنسته اند. در این اواخر بعضی از محققان، از آن جمله آقای ادیب طوسی استاد دانشگاه تهران، که

به نادرستی و بی اساس بودن این فرضیه متوجه شده اند، فرضیه نادرست تردیدگری را پیش کرده و گفته اند که زبان دری از پارسی باستان نشأت گرفته است. آقای ادیب طوسی می نویسد: «زبان دری یعنی منشأ زبان فارسی امروزه از زبان پهلوی ناشی نشده، بلکه منشأ آن مانند زبان پهلوی مسقیماً پارسی باستان است. ... زبان دری در عهد ساسانیان، زبان معمول و رایج خراسان و

نواحی بلخ و بامیان [همچنین شاید با سیان باشد] و افغانستان بوده ...» (۱)

بخش اخیر این گفته، درست است و مطابق به واقعیت های تاریخی، ولی بخش اول مثل فرضیه، بیشتر این سوال عمده را نمیتواند جواب بگوید: پس باستان زبان عهد هخامنشی ها در جنوب و غرب

۱- «یعنی در باره زبان فارسی» از صفحان ۳۰۱-۳۰۳ (دیماه ۱۳۵۳) به نقل از همان مقاله

ایران سره‌زی و در عراق شیوع داشت؛ زبان دیگری به نام بهلوی ساسانی از آن زاده شد که آن هم در همان نواحی رائج بود. چگونه ممکن است که اگر فارس باستان زبان دیگری به وجود بیاید که همه آثار منظوم و مستوران در شمال افغانستان، یعنی هزاران کیلومتر دورتر از ساحه رواج زبان مادر، نوشته شده باشد و کوچکترین اثری از آن در خود حوزه استعمال زبان مادر (یعنی جنوب و غرب ایران) دیده نشود و حتی دری را بدین ششم هجری در آن جای دهند؟ در ساحه زبان و ادبیات و ثقافت و دانش، چنین معجزه بی رخ نمی‌دهد.

علم برای پذیرش حقایق اسرار و اشیا، برهان و سند می‌خواهد و هیچ سند و شاهی هم موجود نیست که فرس باستان در ساحه افغانستان اسروزی مخصوصاً در شمال و شمال شرق این کشور و در آن سوی آمو نفوذ کرده باشد. نفوذ سیاسی و استیلای نظامی کوتاه مدت محاسنشان تا حدود سفد و حواریزم، نیز قطعاً نمود اراتش را در فرس باستان در افغانستان و آن سوی آمو نمی‌تواند بود.

پیش از اسلام، خواننده به کشور می‌بایستند اما به جز چند کتیبه و سکه محض به خط پهلوانی و چند کلمه از کشت سحر، از زبان شان برجای نماند. در آغاز دوره اسلامی عربها به این سرزمین آمدند و ولی با آن که زبان و ادب دری در مرحله آغازین سیر میکرد، نه تنها از بین نرفت بلکه تأثیر دین و ادب عربی آن هم در آنها از جنبه لغوی پذیرفت. سغله‌ها و لغزها به این کشور هجوم آوردند لیکن نه تنها از زبان دری که در آن حال ادبیات غنی و مستکمل و پررنگ داشت تأثیری وارد نداشتند بلکه خودشان این زبان را پذیرفتند و به ساحه های دیگری گسترش دادند.

به گفته یوهاننهای واید در تجمیع جغرافیای زبانها در ادوار تاریخ، محتاط بود و پهنای سیاسی و ملت‌ها را با پهنای زبان معاظمه نکرد.

اصل سخن این است که زبان دری نه از بهلوی ساسانی نشأت گرفته است، نه از پارسی باستان، بلکه در شاره های دریایی آمو و بلخ و بگلان و از زبانهای باختری، از تیره زبانهای اوستایی غالباً از زبان نوشانی (بخاری) که من [الهام] آن را زبان باختری خواهم نامید، ناشی شده است؛ البته با ماهه گیری از بهومی اشکنزی و کسب تأثیر لغوی و دستوری از زبانهای سغدی و نخاری. شاید مراد زین خوارزمی یا زبان دیگری از همان عصر باشد که همه زبانهای خواهر به شمار آید. البته در زبان دری عناصر لغوی دخیل با مشترکات زبانهای پارسی باستان، بهلوی ساسانی و دیگر زبانهای این خانواده بزرگ بسیار است که نظر به حوادث تاریخی و اجتماعی و

حقایق جغرافیا بی امری طبیعی می نماید. (۱)

در موضوع پیدایش زبان دری از زبان تغاری، این مسأله را نیز باید مورد توجه قرار داد که در بین کلمه های تغاری و دری، مشابهت شکلی نیز دیده میشود که نمایانگر تحول و تغییر کلمه اول به دوم، تو اند بود: تغری به نخری و دخری به دهری و دری. (۲)

در متون منظوم و منثور دری قرون چهارم هجری از زمان ترجمه تاریخ و تفسیر طبری، به کلمه «دری» بر میخوریم و اگر همه نوشته ها و اشعار قرن چهارم و پیش از آن، درد سترس ماسیبود، در آن آثار نیز حتماً این کلمه به چشم میرسد. سپس در اشعار شاعران قرن پنجم و از آن جمله ناصر خسرو بلخی و در طول قرنهای بعدی، این کلمه را عموماً به تنهایی و گاهی به شکل پارسی دری مشاهده میکنیم.

به استناد همه این حقایق و واقعتهای تاریخی، در قانون اساسی سال ۱۹۶۰ افغانستان، نام این زبان «دری» تثبیت شد و اکنون در برخی از مراکز شرقی شناسی نیز آن را به عوض «زبان کابلی» و «فارسی کابلی» به همین نام یاد میکنند.

به این اساس زبان دری معاصر، یکی از دو زبان رسمی افغانستان امروزی است و صورت قدیمی را که از آغاز تا قرن هفدهم میلادی رایج بود به نام «دری کلاسیک» یاد میکنیم. زبان و ادبیات دری در عهد صفاریان از حدود طوس و نیشابور فرا تر نرفته بود، در عهد سامانیان به طرف شرق تا پارس گنبد و کاشغر و ختن و خوقند و پساتر در همه ایالت ترکستان چین یا سین کیانگ، منتشر گردید.

از آغاز عهد غزنویان، قلمرو نفوذ زبان و ادبیات دری کلاسیک وسعت یافت به سوی غرب، دامنه آن تا ایران مرکزی و شمالی پهن گردید و در روزگار سلجوقیان بود که دری تا نواحی غربی و شمال غربی آن کشور انتشار یافت و پسان تر در عهد سلجوقیهای آسیای صغیر، زبان و ادب دری به ترکیه راه یافت و این کشور نیز مانند ایران یکی از مراکز بزرگ توسعه و تکامل ادبیات کلاسیک دری گردید و توسط ترکها زبان دری به اروپای جنوب شرقی و جنوبی منتقل شد و بعضی اروپایی ادبیات دری در کشورهایی مانند بلغاریا، رومانی و یوگوسلاویا پدید آمد.

شاید بتوان گفت که پیش از روزگار غزنویان، نخستین بار در اواخر قرن اول هجری و باز

در نیمه دوم قرن سوم هجری زبان دری در حوزه سند قدیم گذاشته
 باشد، ولی یقیناً در نیمه نخست عهد غزنویان و زمان اقتدار ایشان (اوایل قرن چهارم و اوایل قرن
 پنجم هجری) زبان و ادبیات دری و ثقافت افغانی اسلامی در نیپتاره هند به گسترش
 آغاز کرد و آهسته آهسته رهسپار بالتهای جنوبی هندوستان شد و این سرزمین مدیته خیز،
 روزگاری بزرگترین و نامدارترین مرکز پیشرفت و تکامل ادبیات دری کلاسیک گردید.
 در پاهان سخن، سمیانه آرمیکم که دوستی و ارتباط های زبانی، ادبی و فکری و تاریخی دو کشور
 برادرافغانستان و هند، که سابقه چند هزارساله دارد، باید اثر و استوارتر، برثمرت و سود بخش تر گردد.

پوهنوال م. ن. لکھت سیدی استاد پوهنتون کابل

دهلی نو، دوشنبه ۲۹ قوس ۱۳۵۵

۴۰ دسمبر ۱۹۷۶

آرزوی هلالی

ای محبوبی از من دوا نه رسیده

صد بار مرا دیده و گو یا که ندیده

دریاب که نام زده روز تراقت

هم چهره خراشیده و هم جا به دریده

ای داغ بر آن عاشقی محروم که هرگز

نی با تو سخن گفته ولی از تو شنیده

زین اشک جگرگون عجبی نیست که امروز

خار غم او در جگر ریش خلیده

آزده شد از چشم من امشب کف پایت

در دا به کف پای تو اسب رسیده

آن دل که نه غم خوردی و نی آه کشیدی

از دست غمت آه چه گویم چه کشیدی

بروی تو این قطره خون چیست هلالی

کویا که بروی تو دل از غصه رسیده

نویسنده: گان :

ویدیم ج. ماکسویل

رابرت ج. برنستین

خودیت برنستین

برگرداننده:

پوهنپار عبدالطیات نوبهار

فشرده سیر فلسفه تعلیم و تربیت

تعلیم و تربیت در ازمنه قدیم :

در هند :

در تعلیم و فرهنگ باستان هند تعلیم و تربیت جزء دژن حیاتی و باعقاید مذهبی مردم مزوج بود هدف شاگرد آنوقت رسیدن بعد کمال و بهجتگی در هر مرحله حیاتش بود و در طریق دانش تنها از کتب و متون کتب مذهبی تعلیم میگرفت .
متون و کتب مقدس آن زمان عبارت بود از ویدها، اوپانشاد، وگیتا که تاریخ آن به سال ۱۰۰۰ ق. م. می رسد .

معلم بهجت و هنمای انسان احترام میشد و از وظیفه او بود که ماضیت و مفهوم زندگی را بشاگردانش بیاموزاند، و از پیوستن روح انسان با روح کل، شاگردان را آگاهی بخشد .

در چین :

دو مطلب بسیار عمده تفکر و تربیت در تاریخ قدیم چین جاداشته است که هر یکی آن توسط یک مفکر نامور معرفی گردیده است .

(۱) لا و تسه یا لمو چه بهجت یک مفکر روحانی قرن ۶ ق. م. عقیده داشت که تربیت در ذات خود عبارت از تسلسل دماغی است و بنا برین حال مساعد دماغ جهت رسیدن به تصور

معتبر است نسبت به دانش خاص. اثر دانشوری و روحانیت در آن شخص بشما همه میرسد که قدرت آفرینی دارد و به همین دلیل کیفیت روحی انسان بزرگترین موهبت است.

۲- کاتولوسوس به بحث فکر قرن هفتم. بیشتر اندیشه تطبیقی و عملی داشت و بر عکس لاتس به اخلاق و کانونهای حترم جامعه انسانی بیشتر دنجی داشت تا حال روحی انسان. او ضرورت تعلیم و تربیت را فقط یک وسیله حفظ و نگهداری جامعه میداند و روی همین اندیشه یک همانه محدود تعلیم و تربیت را مورد نیاز و نمود میکرد. چون نظم و شکل را معرف قانون خداوندی میداشت از آنرو مرد با تربیت کسی را بشمرده که نه گویا و سفید بود نه آنکه در ظاهر صاحب صفات عالی معنوی حلوه میکرد.

هر چند که هر یک از تفکرین مذکور جنبه های مختلف تربیت را با اهمیت آن بیان کرده اند با آنهم نکته قابل ملاحظه آنست که هیچکدام آنها نظریه دیگری را از بحث خود خارج ندانسته بلکه در عوض اندیشه خود را بنیادی ترو اساسی تر جلوه داده است.

مصر:

مطالعه مصر باستان به حقیقت بارز را آشکار میسازد: نفست آنکه قدیمتر بن مدنیست داشته تشکیلات پیشرفته ۶۰۰۰ ساله جامعه آن شهرت تاریخی دارد. ددیگر آنکه آثار و شواهد زبانی از بارز حیات و مدنیت قدیمی آن نسبت به هر جامعه دیگری مشکوف و حفظ گردیده است، به دیگر آنکه مدنیتهای بعدی حتی مدنیتهای غربیه اکثر را اساس و پایه مدنیت مصری بنا و انکشاف یافته است. عوامل و اسبابیکه مدنیت مصری را به اوج ترقی و شکوه کشید تقریباً همان عوامل اسباب سقوط و افراض مدنیت آنرا نیز فراهم کرد که از آنجمله البته ذهنیت مردم آنجا را راجع به گوناگونی و آئین تربیت میتوان عامل مهم شمرد.

نخست در مصر بود که به فضایل انسانی مانند راستی، دروغ، حق، انصاف، و امثال آن توجه شده نه تنها در نظر بلکه در عمل نیز اینگونه فضائل جا گرفته بود. هر عملی را که راست بود میپذیرفتند و دوست میداشتند و هر عملی را که زشت و ناپسند بود رد میکردند و نفرت نشان میدادند. بطور اجمال خصوصیات تعلیم و تربیت و مدنیت مصری را چنین خلاصه میتوان کرد: ۱- تقریباً بطور عموم تعلیم و تربیت فرزند با اختیار پدر بود، پدر بطریق کار کردن را به پسر میآموخت و عملاً او را در شئون زندگی و هنر و مینوی میگرد، البته طریقه منظم تر دیگر غیر از آن که ذکر رفت وجود نداشت - تنها سیستم شاگردی وجود داشت و رائج بود. پسران ذکی و استعداد

هدف کتابی در مکتبهای علمی و یا مکاتب مختلف حکومتی قریه میشد.

اساس تعلیم و تربیت آن بود که مواد را فقط بواسطه نقل اشکال هیروغلیفی به آموزش و سپس مباحثها را یاد گیرند. بمنظور پرورش دافایان اهمیت نوشتن بر خواندن قدامت داشت. سعی میشد تا آموزش از طریق تقلید و تکرار انجام پذیرد و بهرا گرفتن دانش عقلی و انکشاف فکری زیاد توجه نبود. رویهمرفته تعلیم و تربیت در میان آنان جنبه حرفه ای و علمی داشت.

۲- پیشوایان مذهبی بحث کاتبان خانه خدا متصدی کلیه تعالیم عالی بودند و به تفسیر و تحول فوق العاده بدین و مخالف بودند و در امور جامعه موقف محافظه کاری خویش را حفظ میکردند. وسایل و استاد معتبر مکالمه و تبلیغ آنها همانند تجارت و حکومت همانا اقوال و اسنادی بود که فوق العاده مهم شمرده میشد.

۳- دماغ مصریها صرف بمسائل مفید حیاتی علاقه میکرد و دو موضوعاتی با نندهندسه حساب، نجوم، میخانیک، جغرافیه، و طب بیشترتهای چشمگیر کردند و از دانش خود در حل مسائل جهانی استفاده میکردند، مگر و قتیکه، یکک یک دانش را حل میکردند دیگر در آن ساحه، دانش انکشاف نمیکرد.

در ساحه نوشتن و فن نویسندگی نیز مصریها بیشترتهای شگرف کردند و در حکمت نخستین مردمی بودند که به سهولت مینوشتند، ثبت کردن شهرت هر فرد جامعه و وجود د کاغذ باپروس مهمترین عوامل انکشاف فن تحریر بشمار میرفت.

معماری نیز بدرجه عالی به شرف کرده بود که در عصر یونانیها به اوج ترقی رسانده شد.

سقوط مصریها:

دلچسپی و اشتغال صرف به امور عملی یک جزو مهم علل سقوط مصریها بود، علم و دانش مصریها منحصر بفره و خاص بود، جنبه عام نداشت و برای حل مسائل جهانی علاقه نداشتند بر تعمیم بخشیدن آن نیز سعی نمیکردند. مصریها علاقه نداشتند که دانش در قیاس اصول و نظام ویا در دایره نظریات در آورده شود و نه پرورش عقلی و علمی بر آن فکر میکردند. بنابر علل فوق و علاقه منحصری که بکارهای عملی داشتند نوآرینی، انکشاف تخیل، و دست آورد های فکری بسیار محدود و ناچیز بود و هیچگونه احترامی بر اصل دانش نداشتند. بلکه دانش صرف وسیله انجام کارهای آنها بود و پس.

تعلیم و تربیت کلاسیک:

خدا مات یونانیها و رومنها:

مدنیت یونانی:

درساحه مطالعات تاریخ و فلسفه تعلیم و تربیت، یونانیان، با فرهنگ غریبشان فیض زیاده رساندند. مدنیت هرب از یونان منشا گرفت و درساحه صنعت معماری، هنر ادبیات، علوم مثبت، ورزش، و تربیت همه سرهون یونان اند.

تقابل به عیش و خوش گذرانی تا میریزرگی در حیات یونانیان داشت. یونانیان عقیده داشتند که عیش و تفریح يك ضرورت سبرم زندگیت که در موقع آن به شخص فرصت پیدا میشود تا به مزایای شور و شرف زندگی بی برد اما در میان آنان بودند يك قشر با نفوذ و متوسط که همه نیروی خود را صرف برای زنده ماندن صرف نمیکردند بلکه در فعالیتهای نو آفرینی و ایجاد صرف مساعی نمیکردند. اینان وقتی که يك آله بسیط را بساختند به آن اکتفا نمیکردند بلکه در بهتر ساختن کیفیت و تکامل آن کوشش میکردند تا از آن در چندین کار استفاده کنند و هم بشکل وساخت آن اصلاحات آورده مرغوبتر سازند. ترویج بازیهای المپیک در یونان مثال برجسته دیگری از محصول فکر و مدنیت یونانیها میباشد. نه تنها مسابقات ورزش برای تربیه و تپارز و ورزشکاران عمومیت یافت بلکه مسابقات هنری برای پرورش و تپارز استعدادها در نظم، شعر، و درامه، و موسیقی نیز طرف توجه قرار داشت. یونانیان عقیده داشتند که تنها اشتراك کنندگان مسابقات از لذایذ کامل زندگی برخوردار میگردند زیرا اینها بودند که برای تولید شور و هیجان در بازیها آمادگی میکردند. زنان بطمناً از اجرای مسابقات معاف بودند.

آری به از نظر فیلسوفان و دانشمندان یونان:

افلاطون. (۳۲۹ - ۳۴۸ ق. م.)

این مفکر برجسته یونان در چند اثر معروفش (جمهوریت، توانین، و غیره) جنبه های مختلف تعلیم و تربیت را مورد بحث قرار داده است. به رسمیکه سبب پاسداری بر و هم، مساویت حکومت دو تعلیم و تربیت چیست، کی باید معارف تعلیم و تربیت را بهر دازد و غیره از جمله مباحث او بود که حتی در سبب تعلیم و تربیت امروز نیز از چپتن مباحث جای خود را حفظ کرده است.

افلاطون و فلسفه تعلیم و تربیت او:

چنین بنظر میآید که نظریات تربیتی افلاطون از اسنادش سقراط بیشتر الهام گرفته است

طریقه سیراط که افلاطون نیز از آن پیروی میکرد مبنی بر یکسانه پرستشها بود که شخص را بخوبی شناساند و خود آزمائی و مدنوی میگرد. اصول افلاطون نسبت به اصول سولسطان این کلمات معتقد بود، افلاطون با سولسطان و پروگرام تربیتی آنان متفاوت بود، نخست با این دلیل که سولسطان در برابر کارشان پول میگرفتند، و دیگر آنکه تعلیم و تربیت آنان بیشتر جنبه تجارتي و حرفه ای داشت و سولسطانان حینت معلم جامعه را با استعداد و در لاسه آنان شک و شک گرائی بیشتر جاه داشت.

نظریات افلاطون بر اصول تعلیم و تربیت در کتاب «جمهوری» و «قوانین» بیشتر نمایان شده است. «جمهوری» که در اوایل جوانی او نوشته شده به انگر آراء و نظریات او میباشد لکن «قوانین» که در دوران پیری وی نوشته شده به انگر نظریات معالظه کار اند او است. نظریات دوران جوانی افلاطون جامعه ای را ترسیم میکند که همه افراد آن دانش فرا گرفته اند و از طریق اکتساب تعلیم و تربیت نتایج پسندیده اخلاقی در انجامه به بار خواهند آمد لاکن در پیری نمیکرد که در این نظریه اش شک پیدا میکند.

افلاطون تعریف تعلیم و تربیت را مراحل تربیه اخلاقی میداند که درین مراحل بزرگسالان عادات و خواص نمک را که محصول تجارب گذشته و تفکر آنها است به نسل بعدی میسرارند و این نوع تربیت بطور طبیعی در سن شهاب آغاز میابد.

طرز تربیه از نظر افلاطون، او دولت را مسؤول تعلیم تربیت کامل و انکشاف خردسالان میدانید در نظر او دختران و پسران باید بین شش سالگی و هفت سالگی بدو سه پروند. در ختم این دوره مدت دو سال تربیت ثقل نظامی را باید طی نمایند، در بیست سالگی یکساله استعافات را باید بگذرانند و بشرط کامیابی ناسن سی سالگی باید به تعلیم و تربیت خود ادامه بدهند. ناکامان استعافات بخدمت نظامی و یا کارگری باید شامل گردند. جوانان نخبه و با استعداد بعد از امتحان پنج سال به فرا گرفتن علوم ذهنی و نظری باید مشغول گردند. علوم ذهنی و نظری شامل آرای در باره اداره، قانون، اخلاقیات و روحیات بود. در ختم تعلیمات اینان لقب «مقام فیلسوف و اشرف را» میگرفتند و در محکمت حکمرانی میکردند. دسته ناکامان اجتماعات در دولت تروند. حکومت میتواند شامل و ظایف گردیده به حکومت خستیدند بنمایند.

طرح تربیتی افلاطون استوار بر اندیشه بود که شخصیت شخص در طول حقایق جسمانی باید درگیر گردد و کامل گردد. لهذا هر طرح تربیتی بر مبنای جاد است که بیشتر جوانان به هدف اصلی خود

در طرح تربیتی او موسیقی، جمناسطیک، ریاضیات شامل بود، و در باب هر يك از این اجزای پروگرامش چنین می‌اندیشید:

- (۱) موسیقی را پرورنده احساسات عالی می‌دانست، ادبیات و تاریخ را نیز مربوط آن میدانست.
- (۲) داشتن بدن سالم و عقل سالم برای يك یونانی امر حتمی دانسته میشد و به همین لحاظ افلاطون جمناسطیک را جزو طرح تربیتی خود انتخاب کرده بود.
- هدف جمناسطیک آموختن رقص و اجرای حرکات موزون (طوریکه تعلیم ورزش در عسکری اهمیت دارد) بود که فکر میشد هم‌آهنگی بین وظائف جسم و دماغ بوجود می‌آید.
- (۳) از دیدگاه افلاطون هدف ریاضیات انتظام بخشیدن رابطه بین دانش نظری و عملی میباشد. ریاضیات شخص را کمک میکند تا بر خویش تسلط و محیط زندگانش تسلط پیدا کند. اندیشه افلاطون را در طرح ترتیب او چنین میتوان خلاصه کرد:

(۱) آموختن چنین پروگرام فرد و جامعه را به جهت اصلاحات و تحول مطلوب سوق میدهد.

(۲) تربیت باید يك عمل دوامدار باشد.

(۳) از راه تعلیم و تربیت درست تجارب مفید را با عمل یکجا میتوان کرد.

(۴) از نظر بنی تعلیم و تربیت اصول زیست با همی و زندگی اجتماعی را میتوان آموخت.

(۵) شخص با تربیت حاکمیت بر نفس داشته صاحب عادات و خصایل نیک خواهد بود.

(۶) تعلیم و تربیت صرف مقصد حرفه و پیشه پیورده خواهد بود.

(۷) تعلیم و تربیت جامع و آزاد شایسته ترین طریق شاگردی است.

ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م.):

از اندیشه تربیتی او حتی امروز بحیث مآخذ معتبر تعلیم و تربیت استفاده میگردد او و پیروانش بیشتر مؤید طرح هنرهای آزاد میباشند.

اندیشه های تربیتی ارسطو و افلاطون درسی وارد شباهت زیبا داشت. هر دو فیلسوف درباره اهمیت تعلیم و تربیت هم‌رای بودند.

ارسطو دولت را مسؤول فراهم آوری اسباب تعلیم و تربیت افراد جامعه میدانست زیرا از دیدگاه او هدف و غایب تعلیم و تربیت آماده ساختن افراد برای خدمت‌گزاری و ایثار به دولت بود. در این مورد در کتاب «سیاست» او شرح مفصل داده شده است.

در اندیشه تربیتی ارسطو تعلیم و تربیت جامع و آزاد اهمیت زیاد داشت. از دیدگاه او تربیت بااست و بعضی راه اصلاح خودش را نمونی کند و غیریکه نباید غایب حرفه نباشد و تربیت داشته باشد و تربیت

تربیتی او در حقیقت یک طرح برای ترقی ماده عالی بود که به تمام افراد جامعه یک کشور و همه تعلیم و تربیت مساعدا را میخواست اما غلامان یونان که اصلا از یونان نبودند ازین اندیشه او خارج بودند و به اعتقاد کلی اصلی یونان آرزوی هیچ شغل دیگری جز خدمت بدولت و والدانشند و صرف در اوقات فراغت از کار و تفریح بودند و ازین اوقات برای فعالیت های ابتکاری استفاده میکردند.

در خصوص تعلیم و تربیت انحصاری که زاده خصایل طبقاتی و از نگاه ارسطو با او و زنده کشمکش طبقات بود چنین سبب اندیشه شد که برای رفع چنین برخورد در آینده باید تعلیم و تربیت از شکل انحصاری بشکل عامه برگردانده شود و اطفال ای نوا و تمول در یک محل بصورت مساوی تعلیم و تربیت گیرند باین ترتیب اندیشه ارسطو در نهایت چنان بود که آرزوهای تمام افراد جامعه بطور مساوی و عادلانه برآورده شود.

طرح تعلیم و تربیت جامع و آزاد ارسطو چهار آموزش اساسی را در بر میگرفت:

(۱) خواندن، (۲) نوشتن، (۳) جمناسطیک، (۴) موسیقی. از دیدگاه او خواندن و نوشتن بحیث دو مضمون حیاتی شخص را در پیشبرد امور زندگی بطور موثرانه کمک میکند. جمناسطیک بدن را سالم و اندام را متناسب میگرداند که بکمک این نیروی شخص میتواند دماغ را سالمانه به فعالیت اندازد، و اما راجع به موسیقی بطور واضح روشن نمیدانست چه سودی بشخص میبخشد لاکن عقیده داشت تا جائیکه موسیقی به پیشرفت و رشد شخص کمک کرده بتواند مورد تأیید و هر گاه خارج این واقعیت به منظور پیشه و شغل آموخته شود قابل تأیید او نبود. نه تنها این عقیده او در مورد موسیقی بلکه در مورد تعلیم و تربیت بطور کلی صدق میکرد.

از دیدگاه ارسطو غایه اصلی تعلیم و تربیت گرفتن مانند زندگی را رسیدن به خوشبختی و سعادت است. راضی از کلمه سعادت رشد و خصایل نیک و رشد استعداد دماغی، صحت، استفاده هوشمندانه از اوقات تفریح بود. خصایل نیک را از طریق تجربه و عادت میتوان کسب کرده و خصایل نیک بایست جزء عمل و عادت شخص گردد تا باین ترتیب شخصیتش رشد کرده شاهد خوشبختی و سعادت را در آغوش گیرد، در غیر آن صرف دانستن خواص و خصایل نیک بطور مجرد این معنی را نمیدهد که شخص تربیت گرفته است. ارسطو خودش را نمونه شخصیت کامل و انمود میکرد و میگفت دیگران باید شخصیت او را پیروی نمایند زیرا حرکات و کردار او روی یک سلسله عاداتی بنا یافته بود که در آن جوانی او نیز پیروی کرده بود.

۱. ایشور (۳۳۹-۳۷۰ ق م):

در فلسفه تیره و انزوا گرانی شهرت دارد. از دیدگاه او انسان باید در جستجوی زندگی

ساده‌ویی پیرایه باشد از رنج و غم دنیا ببرد و بکنج است و آری گوشه نشینی اختیار کند .
او همیشه به اعتدال در همه امور تبلیغ میکرد .
الکار التذاذ از زندگی را که منسوب به ایتور میدانند در حقیقت زاده اندیشه فیلسوف دیگر
گرنانی بنام اریستوتلس (۳۴۰-۳۰۵ ق. م.) بود. اندیشه او در این فلسفه آن بود که انسان باید
چنان زندگی را برگزیند که از بیشترین عیش و لذت بهره‌مند گردد زیرا منظور نهائی انسان دوری از
بدبختیست .

ستویرزم (Stoicism) یا فلسفه که همه پدیده‌ها را بفلاح بشر میدانند. این فلسفه زاده اندیشه
زینو (۳۴۰-۲۶۵ ق. م.) باشد. ستویرم بود. بیروان این فلسفه همه دارائی مادی را بیهوده و
بوج میدانستند و میگفتند بهتر بن زندگی نصیب کسیست که با کمترین چیز سازش کرده توانسته
است .

در سقوط مدنیت یونان، سی عوامل دمت داشت که از جمله مدهای طبیعی جغرافیائی، ظهور
انفرادیت و خود سری، و ضعف حس وطنپرستی را بطور واضح و معلوم میتوان نام برد. کوه‌های بلند
و جزایر سنگی تجزیه شهرهای ایالتی گردید اهمیت اطاعت به ایالت مقدستر از اطاعت به مملکت
شد، تضعیف حس وطنپرستی نیز زاده روش تعلیم و تربیت آتیکان بود که در آن شخصیت پرستی و
فردیت بیشتر پرورش میافت . تعلیم و تربیت آتنی فقط بواسطه خانواده اداره میشد بواسطه دولت.
بنابر همین علل تعلیم و تربیت اطفال در اطراف همان ارزشهایی دور می‌خورد که از خانواده و جمعیت
اهمیت داشت و خود پرستی نیز زاده همینگونه ارزشها بود. ورزشهای یونانیان نیز حس فردیت
و خود خواهی را تقویت میداد، بطور مثال در بازیهای المپیک مسابقات فردی وجود داشت، بازیهای
جمعی رواج نداشت . این در هم پاشیدگی های معنوی اسباب پراگندگی جامعه و بالاخره سقوط
مدنیت یونان را بار آورد .

آخر هم

چنان خواندم در اخبار موسی علیه السلام که بدان وقت که شهابی میگرد یک شب
گوسفندان را سوی حظیره می‌رانند. وقت نماز بود و شبی تاریک و باران به می‌رو آمد
چون نزد یک حظیره رسید بر می‌گریخت موسی علیه السلام تکیه دل شد و بر اثر وی
بدو بد بران جمله که چون در باد چو شتر بزد، چون بگر نقش دلش بر روی روخت
و بر کنار نهاد وی راه و دست بر سر وی فرود آورد و گفت: «چرا گریختی و مادر را پله
کردی ؟» (تاریخ یبلی - ابو الفضل).

پوهاند محمد رحیم الهام

پیدایش و منشأ شعر

دانشمندان معاصر معتقدند که شعر یکی از کهنترین فعالیت‌های هنری بنی آدم است. شاعری شاعر و نقاد معروف انگلیس گوید:

«از آنجا که شعر کلام مغیل است و تغیل از بدو پیدایش خاصه بنی آدم بوده است، بنابراین پیدایش شعر با پیدایش انسان همزمان صورت گرفته است.» (۱) وی در جای دیگر گوید:

((آنگاه که جهان جوان بود همه گفتگوهای انسانی شاعرانه بود)). (۲) کرسفور کادول در کتاب ((خطا و صواب در شعر)) چنین نویسد: ((هر جامعه بر آن که دو نظر گیریم و تاریخ ادبیات هنری آن را بررسی کنیم، شعر به حث کهنترین آفریده هنری آن جامعه عرض وجود میکند.)) وی همچنان میگوید: ممکن است جوامعی یافته شوند که شعر به شکل خاص آن و به حث پدید آمده هنری علیحده و مشخص در آنها بسیار قدیمی نباشد، در آن صورت محاسن شکل‌های دیگر ادبی یعنی نومی یا انواعی از آثار هنری لسانی در آن جامعه و آنه میشود. (۳) در چنین جوامع کتب تواریخ، آثار دینی، اسطوره‌ها و جادو ها، حتی قوانین اشکال ادبی دارند. کهنترین آثار لسانی جوامع متعلق تقریباً همه و بدون استثناء سبک‌ها و جنبه‌های شعری را واجد اند، یعنی مسجع، مقفی یا و وزن‌الهی‌ها، بلکه واجد خصوصیات هستند که از گفتگوهای روزمره تفاوت میدارند. این کلیه در مورد آثار لسانی جوامع یونانی، سکالیدیاری، انگلو ساکسون، رومن، هندی، چینی، جاپانی، مصری، و روم باستان ساکن در مرز بوم آریانا و بجه (افغانستان قدیم) کاملاً صادق است.

شاید گفته شود که این آثار به مفهوم معاصر آن اشعار خالص و مره نیستند، اما اگر از یکسو

1—2 English Critical Texts, D. Jand Ernest De Chishura, Oxford University Press, 1970, PP. 225—56.

3— Illusion and Reality in Poetry, C. Candwell, International Publishers, New York, 1963, pp. 13-30.

تسول شعر را به شکل کنونی آن در نظر گیریم و از سوی دیگر شعر را چنانکه زبان‌شناسان معتقدند، شکل ممتاز و عالی تر زبان‌ها دی و روزمره (۱) بدانیم یکسره شعر اند. امتیاز و علو این آثار نظر به گفتار عادی و روزمره در این است که ساختمان مشخص و معلوم ظاهری دارند؛ وزن دارند، با سجع و موازنه آراسته‌اند، کلمات آنها با اصوات معصفرج، قریب المعرج مشابه، با مماثل آغاز و پایان می‌یابد. کلمات آنها هجاها یا تکیه‌های متناظر یا متساوی دارند و حتی أحياناً قافیه دارند، یعنی به صورت عموم جنبه‌ها و سحرزاتی را و اجداند که زبان عادی و روزمره فاقد آن هستند. و همین خصوصیات است که چنین آثار را جنبه‌های مرسوم، جادواله و جاودانه پی بخشد و ما آنها را اصولاً به جهت معجزات شعری کلام می‌شناسیم.

اینکه گفته می‌شود هنر تقلید طبیعت است و اردطوگوید تقلید یکی از معجزات جبلی بشر است مدون ادعای ما را ثابت می‌سازد. وقتی بنی آدم به سخن گفتن آغاز کرد معلوم است که از تقلید و تخیل، که ارکان اساسی شعر را تشکیل می‌دهند و هر دو از خواص طبیعی انسان‌اند، استفاده کرد و بعد نیست که نخستین - مصنوع هنری وی با استفاده از این دوورد یعنی نظری به شکل شعر عرض وجود کرده باشد.

هر جا که بی را که در نظر گیریم چیست؟ آنها، ضرب‌المثلهاء، کلمات قصار و الاسانه‌هایی دارد که در طی اعصار و قرون سینه‌به‌سینه حفظ شده و از نسلی به نسل مابعد به ارث مانده است. همه این سخن مطلقاً همانسانی که بدون شبهه بسیار رتبه‌بندی می‌شوند هستند اکثر خصوصیت‌های شعری را واجد اند؛ بعضی به شکل مصرع‌های موزون و ابیات موزون و مقلی و ترانه‌های خیلی ساده هستند، در بعضی دیگر مانند اسانه‌ها، جابه‌جا مصرع‌ها، ابیات و ترانه‌هایی وجود دارد که عالیه‌ترین اشکال ادبی و شعری را متجلی می‌سازند.

ما يك المانه فولکوروی الفغانی داریم که در آن پدری به اثر تعز یک زن خود پسر خود را که مادرش مرده است می‌کشد. خواهر این پسر استخوانهای برادر خود را در خر می‌پاشد و در شاخ درختی می‌پاشد. این استخوانها به شکل بلبل می‌بدل می‌گردد که در هر کوی و برزن و در هر باغ و بوستان چنین ترانه می‌خواند:

من بلبل مرگشته - از کوه و کمرگشته

پدرک مرده کشته

ما بیدارک مره خورده

جان خوارک دلمو ختم

هد کهای مره چینه

بر شاخ درخت بسته

آخر شدیم يك بلبل

بر بر، بر بر، بر...!

نو پسند در کودکی این افسانه را به یاد داشت و ترانه آن را سایر کودکان زمزمه می‌کردند. جمشید بهنام دو رساله ادبیات تطبیقی بنویسد.

« همه کودکان ایرانی در شهرها و روستاها این ترانه را زمزمه می‌کنند:

منم منم بلبل سرگشته

از کوه و کمر برگشته

پدر نا مرد مرا کشته

مادر نا بکار مرا خورده

خواهر دلسوز

استخوانهای مرا با هفت گلاب بسته

زیر درخت گل چال گر ده

منم شدم به بلبل،

بر... بر... بر...!

و چقدر متعجب می‌شویم که همین ترانه خود سانی را از زبان کوته در نما و شناسه فاوست می‌شنویم و يك تحقيق د قیتر نشان می‌دهد که در زبانهای آلمانی، آیراندی، فرانسوی، انگلیسی عین ترانه بالا موجود است. (رجوع شود به کتاب برادران کریم) و اگر باز هم در مطالعات خود بیش از این به افسانه‌های از متولوژی یونان می‌رسیم که مطابق آن: چون دختر Zethon میخواست به های Neobe را بکشد زن Amphion اشتباه دختر خود را کشت و از کرده پشیمان شد و سپس... آن دختر را بصورت بلبل درآوردند. (۱)

وجود این ترانه در زبان دری و فارسی و تمام زبانهای که جمشید بهنام ذکر کرده است می‌رساند که این شعر به حدی قدیمی است که از دوران زندگی با همی آریا بهی که طبعی نظریه بی‌در

سوال اول چهل گنج من بسته اندواز آلیابه بلاد مختلف گیتی مهاجرت کرده اند میثا میگرد.
 شما بد این شعر در نخستین زبان اندوارو پای می ساخته شده بود که تاکنون بعد از هزاران سال
 در زبانهای معاصر منقش ازان زبان کهن هوز هم، ورد زبان کودکان است.
 شعر در آغاز و در اکثر جوامع بانوعی موسیقی همراه بود. جورج تا سن و کورتوگر کادول
 هر دو در آثار خویش (۱) اشاره میکنند که یونانیان باستان سرسختی خالص نداشتند، بلکه آهنگهای
 موسیقی را برای اشعار و ترانه ها می ساختند. در کشور خود با الفباستان تاکنون موسیقی خالص
 انکشاف نیافته است. تقریباً تمام آهنگهای موسیقی در حقیقت شعرهایی هستند که توسط آلات
 موسیقی و حنجره آواز خوان سروده می شوند. شاید امپرسیو و بلخی باتوجه به همین حقیقت
 در قطعه می که اهمیت شعر و موسیقی را مقایسه میکند موسیقی را زبور شعر میدانند و میگوید:

مطربی میگفت با خسرو که ای گنج سخن
 علم موسیقی ز علم شعر نیکوتر بود

زانکه آن علمست کز دقت نیا بد در قلم
 لبک این علمست کاندرا کاهل و دفتر بود

پاسخش دادم که من در هر دو معنی کامل
 هر دو را سنجیده بروئی که آن در خور بود

نظم را کردم سه دفتر و زبده شعر بر آندی
 علم موسیقی سه دفتر بودی اربا و ز بود

فرق گویم من میان هر دو معقول و درست
 تا دهد انصاف آن کاز هر دو دانشور بود

نظم را علمی تصور کن بنفس خود تمام
 کانونه محتاج اصول و صوت خنیاگر بود

گر کند مطرب بی هان هان و هون هون در سرود
 چون سخن نبود همه بی معنی و اثر بود

نایزن را من که صوتی دارد و گفتار نسی
 لاجرم در قول، محتاج کسی دیگر بود

پس در این معنی ضرورت صاحب صوت و سمع

از پسرای شعر محتاج سخن پرور بود

نظم را حاصل عروسی دان و نغمه ز پورش

نیست عیبی گر عروس خوب بی زبور بود

در قطعه بی که نقل کردیم امیر خسرو که در شعر و موسیقی مرد و دستی قوی و طبعی بلند داشت و بگفته خودش در مرد و معنی کاسل بود «هان هان و هون هون سطر ب را در سرود» بدون شعر بی معنی و ابتر میخواند و چنانکه قبلاً گفتیم نغمه، یعنی موسیقی را زبور عروس شعر میداند و بدینصورت موسیقی را با شعر همراه و همگام میکند.

ا.ج. جی. واز در کتاب «طرح تاریخ» در باب انکشاف قوه تکلم در انسان گوید که زبان انسان بدوی چنان با حرکات و اشارات جوارح جسمانی توأم بود که میتوان گفت «به جای اینکه انسان بدوی کپ بزند میرقصید» هر گاه اقوال کادول و تاسن و و لزا را پهلوی هم بگذاریم چنین نتیجه میتوانیم گرفت که انسانان بدوی به هنگام سخن گفتن هر سه هنر عمده شعر، موسیقی و رقص را همزمان بکار میبردند.

در آغاز این مبحث گفته ایم که شعریک اسلوب خاص زبان است. پس لازم است برای تحقیق در مبدأ شعر نه تحقیق در مبدأ زبان دست یازیم و دست یا زبندن به تحقیق در مبدأ زبان مستلزم کاوش راجع به مبدأ خود انسان است.

هر چند دانش امروزی به یقین نمیتواند مبدأ انسان را تشخیص و تعیین نماید، اما يك نکته چنانکه سمدی گوید پختی است که به نطق آدمی بهتر است از دواب. در پهلوی این سمزه بنی آدم خاصیت افزایش دادر و همین دو خصوصیت نطق و افزایش بشر را از سایر حیوانات امتیازی بخشید. دانشمندان انسانشناسی معتقدند که بنی آدم در بدو حال در جنگلهای مزبست، زنده گی ستادی در جنگل آدمی را قادر ساخت تا از دوابی پشین خود به حیث دستها استفاده کند سرانجام چنان تغییرات در هیأت انسانی بوجود آمد که منتج به راه رفتن و ایستادن وی گردید و وظیفه پاها و دستها از یکدیگر جدا شد. سرانگشتان انسان را قدرتی پدید آمد که اشیای مادی را چنان که خود خواهد شکل دهد و بدینصورت افزارهای ساخته دست انسان به وجود آمد. انسان به جای آنکه با استفاده از آنچه از طبیعت به وی ارزانی شده بود قانع باشد، به کندن زمین آغاز کرد، در آن کاشت، آبیاریش کرد، از آن بهره گرفت، آن را سبزه کرد و از آن نان پخت. از افزارهای ساخته خورش در رام کردن طبیعت کار گرفت. در ضمن مبارزه در راه رام کردن طبیعت آگاهی شد که حادثات چنان واقع

میشوند و چگونه میتوان حادثات را پدید آورده، انسان سرانجام مستشعر گردید که وجود قوانین طبیعی
لهری ضرور است و باید خصوصیات این قوانین را برای وصول به مقصود خویش به کار انداخت. اما در
مواردیکه از ضرورت آثانی قوانین طبیعی نا آگاه ماندند داشت که جهان را حول خود را با بکار انداختن
اراده خویش تغییر توان داد. و بدینصورت جادو بهمان آمد. جادو و شعبده با سحر و گونه گونه صورت
تعریف شده است. احسان طبری در رساله بی به نام «برخی بر وسعیه راه رجهان بینی ها و جنبشهای
اجتماعی دوا یران» طبع سال ۱۳۴۸، صفحه ۲۸ گوید: «جادو اعمال، آداب و تشریفات و مقررات است
که هدف آنها آن است که بر پایه باور به وجود یک جهان سری و نا مشهود ماوراء طبعی و نیز و مندر تراز
طبیعت مشهود در واقعیت تأثیر کند و در جهان واقعی طبق سبیل جادوگر یا جادو پرست تغییرات مطلوب
بوجود آورد. از جهت علمی جادو را به نوع جادوی تعرضی یا سیه یا مضر (Prothreptique) و جادوی
پیشگیری یا تدافعی یا مفید (Prophylactique) تقسیم میکنند. هدف از جادوی تعرضی
زبان زدن بد دیگری و علف از جادوی تدافعی حفظ خود در قبال زبان دیگری است. موافق تقسیم دیگر
جادو میتواند عملی انفرادی، گروهی یا جمعی باشد مثلاً کسی افسون میخواند و بر خود میداند قادر
فلان کار مولی شود. این یک جادوی انفرادی است و وقتی مثلاً گروهی از بومیان آسترالیا پیش از رفتن
به شکار و به قصد طاقم کردن صید خود دست به رقصهای ویژه، میزنند، این یک جادوی گروهی است.
جادو به لفظی و عملی نیز تقسیم میشود.

از قدیم الایام تا کنون سبایل جادویی بصورت علوسی تنظیم شده مانند: علم اسطرلاب و نجوم
(استرولوژی که غیر از اخترشناسی معنی ستاره شناسی است) علم اعداد (Numérologie)، علم حروف
و نقاط، علم اسماء، جفر، رمل، سیماء، کیمیا، حساب، جمل کفینی (Chyromancie) و سیماشناسی
(لیر پونوسی) و تفاهل و ظفر و تعمیر خواب و علم طالعسات و غیره، و غیره.

کار تولیدی در بدو حال گروهی بود. در چنین حالت، بکار زدن الفاظ و وضع تازه می در مفاهیم
بوجود آورد. بانگهای جانوران از نظر تنوع و وسعت بسیار محدود است ولی صدا های انسانی شمرده تر
گردد و به حیث وسیله منظم ساختن و هم آهنگ گرداندن حرکات گروه کارگران به شکل ماهرانه
و منظم بر کشیدنی شد. و بدینصورت با پدید آمدن ابزار زبان پدید آمد.

کارگران بصورت دسته جمعی کار میکردند و با هر حرکت دست یا پا و هر ضربه چوب یا سنگ بطور
دسته جمعی آوازی هر یک میشدند و زبان به این صورت به حیث یک جزء تخنیک واقعی بهره برداری به کار رفت.
با انکشاف مهارتهای انسانی همراهی صدا ها با جنبشها به هنگام کار لزوم فیزیکی نداشت.
کارگران قادر به کار انفرادی شد ندولی وسیله دسته جمعی کار به شکل تمرینی که قبل از شروع

کما و اجرا میگردد برجای ماند و سرانجام این جنبشها و ایما های دسته جمعی و هماهنگی که باری توأم با خود کار صورت میگرفت به شکل هر تقلیدی رقص عمومیت حاصل کرد که در بین قباایل بدوی تارو زکار ماباقی مانده است.

و در ضمن کپ زدن نیز انگشانی یافت. اجرای این عملیه که در بدو حال به حیث یک رهنما با استعمال الزار کار همراه بود به زبان، به مفهومیکه امروز از آن ملحوظ است یعنی یک الزار کاسلا دتقی و کاسلا شعوری تفاهم بین افراد - مبدل شد. زبان هنوز هم بار قص تقلیدی به حیث بخش گفتاری به کار سیرت و همدردین نقطه وظیفه جادو بی خود را احراز کرد. به همین جهت در هر زبانی دونوع اسلوب کپ زدن موجود است: یکی کپ زدن عموم یا وسیله هادی و روز سره مفاهمه بین افراد و دیگر کپ زدن شاعرانه یا چنان وسیله مفاهمه که جدی تر، شایسته اجرای دسته جمعی مراسم نیایش، خیال انگیز، سوزن و جادوآینه میباشد.

اگر این توضیح درست باشد به این معنی است که زبان شعر بدوی تر از زبان عموم است زیرا اختصاصیات عروضی، موسیقیت و خیال انگیزی را که از خصوصیات طبیعی زبان بد و پست بیشتر حفظ نموده است.

توضیح بدایش شعر به نفعی که بیان شد متکی بر طرز پیمشی خاص و در ضمن حال به حیث فرضیه نیست که اثبات آن بجهای جدی، جالب و مفصل را ایجاد میکند. مقصود ما از بازگویی این فرضیه این است که بدانیم تکامل شعر از صورت گفتاری و بدوی به صورت نگارشی و مدنی آن از شکل خاص آنچه که ساده زبان رنج، با غیر عادی ناسیده ایم صورت گرفته است. تفرید پذیری و اختصاص زبان توأم با تکامل مدنیت یک جامعه با سایر عناصر مدنیت همان جامعه هماهنگ است. انکشاف مدنیت مشتمل بر تغییر و متداوم تقسیم کار است و آن خود علت اختلال مجاری اقتصاد اجتماعی میباشد. همچنانکه جسم انسان بغاظر اختصاصی اجزای آن برای اجرای امور مشخص توسط سیستم اعصاب توحید می شود و این اتحاد و پیوستگی اجزا باعث ادامه زندگی هر جزء میگردد، به همین صورت زیر بنای تولیدی جامعه در انبای کسب اتحاد منسجم گردیده می رود. این امر در هر مدنیتی به مشاهده میرسد که در آن زیر بنای اقتصادی منکشف و متداخل میگردد. تمام رو بنا های فرهنگی آن به همین صورت انکشاف و تداخل حاصل میکند. شعر نیز در یک حالت بسیط اقتصاد قبیله ای با تحول و انشعاب آن قبیله به سوی فرهنگ غنی و معاصر به فعالیتی مبدل میگردد که در پهلوی داستان، تاریخ و نمایشنامه وجود

میدارد. این گونه تحول نه تنها باعث وضوح معنای شعر میگردد، بلکه اگر مسیر تدبیری تحول آن را تعقیب کنیم مقام تمام هنرها و علوم را در حیات انسانی آشکار می سازد. توانمانکشاف جامعه انسانی هنر نیز مطابق به جامعه انکشاف میکند و در عین حال بیانگرو نما یبشگر واضح و روشن مشخصات فرد، جامعه و فرهنگیکه امکانات چنان انکشافی را مسیر گردانیده است، میباشد. اما سؤال در این است که معایر قضاوت در مورد انکشاف يك جامعه به نسبت جامعه دیگر کدام است؟ آیا این انکشاف زاده اجتماع بیولوژیکی است؟ فشر در پاسخ این سؤال چنین اظهار عقیده کند که انکشاف يك جامعه زاده انطباق بیولوژیکی آن است. به این معنی که تعداد نفوس يك جامعه به مصرف محیط آن جامعه از دیاد می پذیرد. و از دیاد نفوس يك جامعه به سطح اقتصادی تولیدات آن ارتباط دارد. به هر اندازه بی که سطح تولید يك جامعه بلند تر باشد به همان پیمانها نه انسان بر محیط خود غلبه حاصل میکند.

در سطح اقتصادی تولید جوامع، در مراحل مختلف، انکشاف مساویانه صورت نمیگیرد و بدین صورت معایر بیولوژیکی در جوامع انسانی اهمیت خود را در انکشاف فرهنگ از دست میدهد. تحول غیر بیولوژیکی (فرهنگی) انسان که پراساختمان نسبتاً غیر متحول بیولوژیکی وی، در مراحل تاریخی، تحصیل گردیده است. موضوع تاریخ ادبیات يك جامعه را تشکیل میدهد. این تحول به علتی غیر بیولوژیکی است که ذاما اقتصادی میباشد و خود، داستان مبارزه انسان را با طبیعت بیان میکند. داستان غلبه ستزاید انسان را بر طبیعت و بر خود انسان که البته ناشی از انکشاف خصوصیات جلی آدمی زاده نیست، بلکه زاده نظامهای تولیدی، به شمول افراها، تخنیک بکار بردن افزارها، زبان، نظامهای اجتماعی، منازل و دیگر ساختمانهای خارجی متحول و روابط میباشد. بنا بر این فرهنگ از تولید اقتصادی یا شمار از نظام اجتماعی جدا ساخته نمیشود. فرهنگ میتواند اقتصادی و نیز شمار و نظام اجتماعی با هم یکجا و در مقابل مشخصات عادی بیولوژیکی انسان قرار دارند. بنا بر این شمار کدام پدیدة نژادی، ملی یا بیولوژیکی نیست، بلکه يك پدیدة روحی و اجتماعیست.



ادبیات معاصر دری

بررسی ها، نظریات و پیشنهادها

-۲-

دوره بیدل گرایي یا عصر بیدل

از نیمه قرن ۱۸ تا نیمه قرن ۱۹

از نیمه قرن ۱۸ با تاسیس دولت مرکزی ابدالی و توجه اسرای آن خانواده به شعر و هنر، باز کاخها مرکز تجمع شعرا و هنرمندان گردید. در عهد حکومت ابدالی زبان دری زبان رسمی دربار بود و اکثر پادشاهان و رجال دولتی قبیله ابدالی بزبان دری شعر می گفتند و به شعر دری علاقمند بودند و با تشویق شعرا پاسداری شایسته بی از ادبیات و شعر دری کردند. تیمور شاه، شاه شجاع، شهزاده نادر، شهزاده عبدالرزاق، عبدالله خان دیوان بیگی وکیل الدوله همه در شعر دری شهرتی و مقامی داشتند.

توجه شعرای افغانستان به سبک هندی در سراسر قرن هفده و نیمه اول قرن هجده در این دوره جهت معینی یافت و بدور محور واحدی متمرکز گردید. در دربار تیمور شاه درانی حلقه ادبی تشکیل شد که از اعضای آن خود شاه، میر هوتک افغان، لعل محمد عاجز طبیب و میرزا قلندر بودند. فضای این حلقه ادبی با مشاعره های به طرز میرزا عبدالقا در بیدل (۱۷۲۱-۱۷۴۴ م) که در «سبک هندی» مقام و مکتب خاصی دارد گرم می شد.

توجه به مکتب بیدل ارسفانی بود که توسط شعرای سا که در هند یا آسیای میانه سفر کرده بودند به افغانستان آورده شد و بیدل که در آنوقت هرسال سالگرد وفاتش را شعرای شاه جهان آباد با تجمع بر مزارش و خواندن اشعارش برگزار می کردند (۱) و آوازه سخنش آسیای میانه و افغانستان را مسافر

کرده بود از واقعه هاتق و طایب آملی و کلیم ولیضی جلوتر افتاد و سخنوران افغانستان را بد نبال کشید. بیدل گرامی در سایه برج و باروی دربار رویداد و دورترین گوشه های مملکت ریشه دوآند. عهدشاهان درانی از نظر سیاسی بر حادثه و نارام بود و بار جنگ ها بدوش و عیت سنگینی می کرد و

به نوبت خود آتین شورش ها و زود خورد های تازه و تازه تر اسی افروخت . در این دوره مالیات به اجاره داده می شد و چون در اثر جنگ ها اقتصاد زراعتی با مال می شد مردم تقاضای عظیم دولت را در باب مالیات پاسخ گفته نمی توانستند و مستاجر ان می توانستند زر خزانه دولت را برسانند . چنانچه مورخ وطن آقای عزیزالدین و کیلی فوفلزائی در کتاب تیمور شاه درانی در درضمن والمات زمان تیمور شاه می نویسد: «علیه حضرت تیمور شاه نظر به پراگندگی او ضاع و عدم دارائی فرمانی به اسم شیخ عبداللطیف خان که در آغاز سلطنت موصوف حیثیت وزیر مالیه را داشت صادر نمود و متن فرمان اینکه از اعمال مستاجران زر سرکار را حصول نموده و بزود ترین فرصت تحويل خزانه شاهی نماید » (۱)

شیخ عبداللطیف تمام مساجران حاضر کابل را آگاه ساخت و از جمله بد نبال کا که عبدالخالق سدوزایی که مستاجر شکار پور و مبلغ شکرک رویه باقی ده بود کسان خود را رستاد. عبدالخالق - خان برادر خود را به شکار پور روان کرد اما هنوز زر نرسیده بود که عبداللطیف با فرستادن سکر محصلان او را به ستوه آورد. وی ناچار با چند نفر از ملا زمینش شبشب به سوی قند هار گر پخت که سخن به قیام کانا عبدالخالق و شورش قندهار و یورش به سوی پایتخت کشید. بدین صورت هنوز که وضع اقتصادی جامعه متشنج بود و سوزیگری و سبک هندی، در میان معر ای افغانستان رواج زیاد داشت، تصوف پر دانه و به کمال رسیده بیدل که در محیط هند با رنگ های بد رفتی شبهه تفکر و زیست هندی رنگین شده بود، با زبان خاص بیدل یعنی زبانی آراسته با ریزو کنایه و صنایع لفظی و در سطحی عالی برای ادب شعری ما دلنشین بود و مطلوب . چون عرفان بیدل و غزل های صوفیانه و با همان شکل اباده منحصر به فرد و در اوج تمام ارزش های هنر درباری را داشت، نه تنها در عرصه صد سال یعنی از نیمه قرن ۱۸ تا نیمه قرن ۱۹ طبقات ها کچه افغانستان به بخش و گسترش آن تلاش ورزیدند بلکه در دوره های بعدی نیز گاهی در زمان تسلط ادبیات مترقی و مردمی در بهلوی آن به زندگی ادامه داده است و گاهی غلبه یافته بر تاج سنت گرای و تقلید و عنعنه پرستی مسلط بر ادبیات در خشیده است و تا امروز طرفدارانی در میان شعرای افغانستان داشته است .

(۱) عزیزالدین و کیلی فوفلزائی، تیمور شاه، درانی، کابل ۱۳۳۳، ص ۶۴ .

شا بسته یاد آور هست که تا امروز بیشتر شعر صوفیانه و عقاید عرفانی بیدل را شعرای ما آموخته و به آن دل بسته اند و از آن در کار شاعری اثر پذیرفته اند و با بیشتر درد و رده های مختلف تاریخ ادبیات افغانستان پیروی از بیدل و گرایش به شیوه شاعری او چون نوعی سنت گرایی و تقلید و بر خور دی بیمار گونه به شعر و ادبیات ظهور کرده است و تنها استادانی مانند عبدالملی مستغنی در دوره «ادب لئی» و قاری عبدالله سلک الشعرا در دوره «شعر سبک جدید» که ذکرش خواهد آمد به تعهد بیدل در برابر اجتماع و اندیشه های مترقی او متوجه گردیده و وجه و انعکاس شعر بیدل را و پیشروی های او را در استعمال زبان و شیوه های توصیف و تجسم ستاره راهنما قرار داده اند. درین مبحث مراد ما از مکتب بیدل همان یک جهت از مکتب هنری او و مقصود از بیدل گرایی توجه به عرفان بیدل و تقلید از غزلهای صوفیانه او میباشد.

از چهره های تا بنا که شعر در عهد تیمورشاه یکی میر هو تکه افغانی است پسر محمد زبان خان که در عهد احمد شاه با با تولد یافته است. وی صاحب و مشاور تیمورشاه در سفر و حضر بود. در شعر از بیدل پیروی میکرد و در این سبک سرآمد روزگار بود. از قصیده و ناسه ها به یک دوست و شاعر معاشرش عا جز کابلی در زمان اقامت او در بلخ پراخی فرستاده است بر می آید که علیه بی از معاشران همیشه در منزل افغان یا عا جز جمع می شده اند و «بیدل خوانی» می کرده اند. تو به میر هو تکه افغان به شعر بیدل به آن پیچیده بود که اکثر مضامین اشعار بیدل در سخن او راه یافته است مثلاً موضوع این بیت بیدل :

ز سو دای چشم تو تا کام گیرم دو عالم فروشم دو با دام گیرم

درین بیت میر هو تکه دیده می شود :

گر به سودای دو چشم تو بود دسترم دو جهان گیرم و قربان دو با دام کنم

سال تولد و فوت میر هو تکه را نمیدانیم اما اینقدر معلوم است که دیوان اشعار خود را در

سال ۱۲۰۳ هجری قمری (مطابق ۸۹-۱۷۸۸ میلادی) تمام کرده است. (۱)

(۱) برای کسب اطلاع بیشتر درباره میر هو تکه افغان رجوع شود به : «مقانه عاجز افغان یا

افغان عاجز نوشته حافظ نور محمد کهگدای، مجله کابل سال ۱۳۱۳ و یادی از رفته گان،

تألیف خسته، دولتی مطبعه، کابل، ۱۳۳۰ و مقاله آقای عبدالحی حبیبی : دیوان اشعار اعلی حضرت

تیمورشاه، مجله کابل، سال سوم، شماره ۸ و اسان التواریخ، عیدال محمد مؤدب السلطان

جلد هفتم و تیمورشاه درانی تألیف عزیزالدین و کلمی (بخش تذکره شعرای دور تیمورشاه)

و مقاله خسته زیر عنوان «افغان» در مجله عرفان، شماره ۸، سال ۲، عرب ۳۳، و تذکره روز روشن

و مقاله آقای سرور گویا زیر عنوان «دیوان میر هو تکه افغان» در مجله کابل، شماره ۴۴، سال سوم.

میرزا اعلیٰ محمد عاجز یکی دیگر از شعرا و طبیب دربار تیمور شاهست که از شاه به تاریخ ۱۴ ربيع الاول سال ۱۱۹۲ عبدالشانی خان لقب یافت. وی تا سال ۱۳۲۶ هجری قمری زنده بود و به کمال پیری رسیده است، چنانکه خود گوید:

خم شد قدم از حسرت ایام جوانی * این بار سبک مایه چه مقدارگران بود.
تا ریخ تولد و فوتش درد مت نیست. عا جزا کثر غزلهای بیدل را تخمیس
کرده و خود نیز به شیوه بیدل غزلی سرود و از شعرای «سبک هندی» به شوکت نیز توجه داشت.
عاجز و میر هوتک افغان و میرزا قلندر دوستان صمیمی و هم عقیده بودند و نه تنها از هیئت شاعری
بیدل پیروی میکردند بل که به وی ارادت میورزیدند و چون پیرویشوای معنوی به بیدل سینگر هستند.
در سنه ۱۲۰۴ که شاه مراد بیگ حاکم بخارا به رزهای شمالی افغانستان رخنه کرد
تیمور شاه سوی بلخ شتافت و میر هوتک و میرزا قلندر را نیز با خود برد و عاجز در کابل ماند. وی در نیمه
۲۶ پستی خود بیاد آن دو دوست گرامی چنین می نویسد:

اول فصل ربیع و آخر ماه صیام

بود کز نیرنگ کاری های دهر بی مدار

بر من عاجز بلایی نهد محط از چارسو

د برویم بسته بود از شش جهت راه فرار

داشتم از جمله یاران دو یار سهر بان

چون دو چشم خود عزیز و خورده بین و نیک کار

آن دو تن هم چون دو لب سرپوش حرف و صوت من

من از ایشان چون سخن مشهور هر شهر و دبار

آن یکی از من نظری شوکت و دست سخن

و آن یکی از طبع سالم صائب ابن رو زکار

آن یکی میر هوتک در شاعری افغان لقب

و آن یکی میرزا قلندر باغ معنی را بهار .. (۱)

(۱) مفصل شرح حال عاجز را در تاریخ ادبیات افغانستان برای صنوف ۱۲ لیسه ها، تألیف آقای

محمد حیدر ژوبل، کابل، ۱۳۳۰، ص ۲۳ و عاجز افغان و افغان عاجز و پادای از رفتگان و تیمور شاه

دروانی که در مورد شرح حال میر هوتک اشاره کردیم می توان جستجو کرد.

میر هوتک افغان نیز در اشعارش از دوستی خود با عاجز یاد کرده است و مثلاً در این غزل:
 سن و عاجز سبب عرض تمنای همیم محفل امروز هم وانجن آرای همیم...
 میرزا قلندر که آرامگاهش امروز در پریان پنجشیر به با قلندر معروف است فرزندش همین داد است
 که در پریان درخا نواده متدبیتی تواند یافت.
 علوم متداول را در پنجشیر و وطن فراگرفت و در شاعری به شهرت رسید و در سلک صاحبین تیمورشاه
 درآمد. (۱)

بیدلگرای بی در عهد فرزندان تیمورشاه نیز ادامه یافت. شاه شجاع در شعرا از بیرون بیدل بود.
 در دیوان او اکثر غزلها به انتقادی بیدل سروده شده است؛ مثلاً این غزل:
 دارم دلی چون غنچه تنگ از عشق جانان در بغل

مجرور و غرق بحر خون از زخم هجران در بغل (۲)
 و این وزن و قافیه وردیف را بیدل سخت پسندیده و غزلهای زیاده استاده در آن قالب سروده
 است با این مطلع:

ای از خرامت نقی با خورشیدت با ن در بغل
 از شوخی گرد در هست عالم گستان در بغل (۳)

عمریست چون گل میروم زین باغ حرمان در بغل
 از رنگه دامن بر کمر از بو گریبان در بغل (۴)

میوه چمنون ساکنم شور بیا بسان در بغل
 چون چشم خوبان خفته ام ناز غزالان در بغل (۵)

می آید از دشت چمنون گردم بیا بسان در بغل
 تو فان و حشت در قدم لوج غزالان در بغل (۶)

و شهزاده عبدالرزاق پسر زما نشاه نیز در غزل پیرو بیدل است؛ مثلاً این غزل او:

(۱) جهت مزید معلومات رجوع شود به مقاله محمد هاشم انتظار، شرح حال ملا قلندر،
 مجله آریانا، شماره اول سال ۱۳

(۲) شاه شجاع، دیوان، مطبع اسلامیة لاهور، ص ۱۸۲

(۳) بیدل، کلیات، جلد اول (غزلیات)، پوهنی مطبعه، ۱۳۳۱، ص ۸۰۷

(۴) همانجا، ص ۸۱۶ (۵) همانجا، ص ۸۱۸

(۶) همانجا، ص ۸۱۸ و به همین وزن و قافیه وردیف غزلهایی از منجفی خراسانی و قلیبی نیز

داریم و شاید از شعرا بی دیگر هم دیده شده باشد.

بقی دایم برو چون به ولی چشمان مستحق دو الهی حلقه ها پر بسته و پر گل نشستش
به پیروی از این غزل بیدل سروده شده است:
من و آن تنه بالایی که عالم زهره مستحق اگر چرخست خاکستش و گر طویست پستمش
در بارهان شاعر و شعرای در باری بیدلگرایی را تا اواسط قرن ۱۹ بصورت تعامل ادبی مسلط
بر قلمرو ادبیات دامن زدند.

سردار علم خان علم پسر ارشد سردار عبدالله خان دیوان بیگی عهد احمدشا باها و وکیل الدوله
تیمورشاه در شعر دری پیر و بیدل بود: چنانکه خودش در غزلی چنین اشاره به موضوع دارد:
کن علم را در سخن سازی به شهرتد ها ر

پرو صاحبذلی چون حضرت بیدل مرا (۲)

سردار سهردل مشرقی متولد در ۱۲۱۲ ه. ق. (مطابق ۹۸-۱۷۹۷) و متوفی در ۱۲۷۱ ه. ق.
(مطابق ۵۵-۱۸۵۰) در قندهار محافل بیدلخوانی دائر میکرد و شعرا را به پیروی از
بیدل تشویق مینمود و خودش به روش بیدل شعری گفت (۳)

سردار غلام محمد طرزی ده در سال ۱۲۴۵ ه. ق. (مطابق ۳۰-۱۸۲۹) در شهر
قندهار تولد شده و در سال ۱۳۱۸ ه. ق. (مطابق ۱۹۰۱-۱۹۰۰) در دمشق وفات یافته است
بیشتر به تقلید از قلیاشعری گفت و بخصوص پرو بیدل بود و بعد از او پسرش محمد امین عندلیب
متولد در ۱۲۷۱ ه. ق. (مطابق ۵۵-۱۸۵۰) از طرفداران جدی شعر بیدل بود.

وی در بنای بیدل و شعرش گفته است:

ز بیان جوهر شمشیر زهر آلود می باشد
رنگ نبلرزه و بیم است مرد طبع بیدل را

و بر افشای بدل جای دیگر چنین تاکید میکند:

پرو بیدل به گلزار سخن شو عند لب

میرشد صاحبذلان و اهل معنی بیدل است (۴)

بیدلگرایی محدود به دربار زمانه شعرای زیادی در گوشه های مختلف افغانستان به آن پیوسته و

(۱) بیدل همان اثر، ص ۷۷۷

(۲) عزیزالدین و کدلی، همان اثر، ص ۲۱۹ و ۲۲۰

(۳) خسته، یاد از رفتگان، ص ۱۰۸

(۴) محمد سرور گوپا، آثار نزدیکان مجله کابل شماره ۱۱ سال ۳

شعر بیدل در اکثر حلقه های ادبی راجش را باز کرد. میرزا عبدالواسع طهیب پسر میرزا لعل محمد عاجز نیز از پیروان بیدل بود و میر مجتبی الفت کابلی فرزند میر مرتضی کابلی که در سال ۱۲۲۴ ه. ق. تولد یافته و در سال ۱۲۹۸ ه. ق. وفات کرده دیوان خود را در سال ۱۲۴۹ تمام نموده که در آن اشعار زیادی به پیروی بیدل دارد. (۱) میر غلام شله ذوقی دروازی متوفی در سال ۱۲۵۲ ه. ق. (مطابق ۱۸۳۶-۳۷) از پیروان بیدل و صائب بود (۲) و عبدالواحد صبر که در سال ۱۲۲۳ ه. ق. (مطابق ۱۸۰۸-۹) در خرم سنگان تولد یافت فرزند عبدالشکور خرمی بود و در شعر از بیدل پیروی می کرد و حتی در نامه به یکدیگر از او یاد داشت تأثیر بیک شعر بیدل بوضاحت دیده می شود (۳)

نصیرالدین وارث شبرغانی که شاعری متصوف بود در شعر بیک بیدل را می پسندید (۴) و میر محمد غوث کامل متوفی در ۱۳۳۶ ه. ق. که در فقه و حدیث و تفسیر استاد مسلم عصر بود به تقلید بیدل شعر می گفت و به حافظ و صائب نیز علاقه داشت.

در دوره بیدل گرایان تقلید از شیوه سخنپردازی بیدل تنها سودی که به شعر دینی آورد همانا تشجیع شعرا بود به استعمال ترکیب ها و عبارات تازه مخصوصا به روش بیدل در همان محدود موضوعات عشق و فطانت و هشت باز دن به هستی مادی و غیره که از نظر محتوی و ارزش های زیبایی شناسی به تکامل شعرو به غنای بیشتر آن کمکی نتوانست بکند.

در این دوره مانند هر دوره ادبی دیگر بیرون جریان عام و مسلط شعرایی قرار داشتند که بیشتر به تقاضای اجماعی می پرداختند و موضوعات شعر خود را از زندگی خود و جامعه انتظاب می کردند. سر دسته اینگونه سخنوران که تعدادشان نهایت اندک است، عاایشه شاعره نام آور افغانستان است. عاایشه که هر چند خود وابسته به دودمان سلطنتی بود در برخی از غزلها پیش که بر وزن و قافیه بعضی غزلهای معروف حافظ سروده شده است بیداد اجتماعی و خودسری اسرا و مردم فریبی ها را به باد انتقاد گرفت و در بعضی همده دیوان به مناسبت گشته شدن فرزند جوانش فیض طلب در نبرد کشمیر با سوگنامه های دردناکی بزبان ساده در بیکار با سهاکارهای قدرتمندان برآمد و تصاویر درخشانی از چارمه و زندگی مردم و دربار پست داد.

(۱) آریانا دائرة المعارف، افغانستان، کابل، ۱۳۰۰ ه. ش، ص ۳۲۳

(۲) خسته، همان اثر

(۳) خسته همان اثر، ص ۵۴.

(۴) آریانا دائرة المعارف، افغانستان، ص ۳۲۵

یکی دیگر از خصوصیات دورهٔ پیدگرای رجوع شعرا و هنرمندان است از کشورهای همسایه به سوی دربار های افغانستان که سرزا محمد واصل فروغی اصفهانی شاعر، شهاب توشیزی شاعر، محمد هاشم لاهوری نقاش و آقابای اصفهانی حجاز از آن شمار اند.

در نیمهٔ قرن نوزدهم تجاوز مسلمانان به خاک افغانستان (۱۸۳۸-۳۹) حادثهٔ ننگ‌دهنده‌ای بود که لزوم اتحاد طبقات و قشرهای مختلف مردم را نشان داد. عده‌ای از شعرا کشور را مردم مجاهد پیوستند و اصلاح‌شعرد و بهکار آزادی میهن وارد شدند این دوره را که دور حمله سوانی و اشعار رزمی نامیده ایم و یکی از دورهای تابناک شعر دری می باشد پس از این معرفی خواهیم کرد.

کیف جهان

از دهر، کیف بر چین، چین بر چین نباشیم
دنيا اگر همین است، رحلت از آن یقین است
شکران نعمت اولی - نژد خدای دانا
آسمان طر از سازد - آنکس که الفت آرد
باشیم خوش شمعاری - چون کیف نوبهاری
نتوان کنی مدارا - نیشم وزن خدا را
آید بد بشکنا لیم - هر آله فتاله
الفتاده را بجویم - گرد از رخس بشویم
امپ سمندگر نیست - دست تو در کمر نیست
در زندگی قناعت - باشد نرا سعادت
کیف جهان به یاران - باشد چو گل بهستان
(نسان) اعزم هنکین دنیا گرفته آیین

بد این وحسرت آگین - با آن و این نباشیم
پس مصلحت بر این است هر کبر و کین نباشیم
مغرور عیش دنیا - غافل ز دین نباشیم
چون خجالت سخن چین - سر بر زمین نباشیم
از دشمنی چو ساری - در آستین نباشیم
چون زهر تلخ، حاشا - گرانگین نباشیم
تیر و کمان نگیریم - اندر کمن نباشیم
راه و فسا بسویم - تا پله بین نباشیم
مدگام، پای خر نیست - گر پشت زین نباشیم
(آن) را اگر ندادت - غم گین به (این) نباشیم
بی یا سخن نباشیم - بی نازنین نباشیم
در این طریق بر چین - فرد پسین نباشیم

محمد حیدر نیشان (اییر)

لندن ۲۳ می ۱۹۷۷

سید جمال الدین افغانی متفکر بزرگ ور هبر آزادی

نویسنده: دکتر وی. سی. سرواستاوا
مترجم: دکتر محمد حسین راضی

این سالت از طرف پروفسور دا کترو وی. سی. سرواستاوا نگاشته شده است نامبرده علامت
پروگرام روابط فرهنگی بین حکومت جمهوری افغانستان و هند بهیث استاد مهمان در پوهنتون
کابل به تدریس انثروپولوجی اشتغال دارد.

* * *

ازینکه ملی اینگونه سیمینارهای بین المللی (۱) شخصیت و کارنامه های مرد مجاز و دانشمندی
چون سید جمال الدین افغانی که بی شبهه رهبر بزرگ آزادی و متفکر سترگ شرقی باشد در پرتو
تحقیقات علمی از ظلمت و پوته فراموشی نیم قرن اخیر (۲) آورده می شود تا نقش اساسی و واقعی این

(۱) مقصود نگارنده سیمینار بین المللی هشتادمین سال و نوات علامه سید جمال الدین افغانی میا شد
که بتاسی از مشی فرهنگی نظام مترقی جمهوری بتا ریخ ۱۸ - ۲۴ حوت ۱۳۵۵ در کابل آنهم
در تالار هتل انترکانتیننتل دا پر شده بود.

همچنان منظور نگارنده سیمیناری می باشد که بمناسبت یادبود صدمین سال ورود سید جمال الدین
افغانی در قاهره از طرف حکومت جمهوری عربی مصر در سال ۱۹۷۶ در شهر اسکندریه برگزار شده بود.
(۲) تمام کتابهای عمده ای که در نیمه اول قرن بیست در باره افغانستان توسط نویسندگان خارجی
نوشته شده است با از سهم و نقش سید جمال الدین افغانی در راه بیداری و اتحاد مردم علیه
استعمار کابله چشم پوشی کرده اند یا اینکه بصورت بسیار سطحی و محضاً از آن یاد آوری کرده
اند. مثلاً کتابهای ذیل دیده شود. (رک: ماخذ)

نا گفته نباید گذاشت که در سال ۱۹۴۴ حکومت و مردم وطنپرست افغانستان در این راه گامهایی
برداشت؛ تلبوت این فرزندان بزرگ افغانستان را از استانبول به ساحه پوهنتون کابل انتقال داد.

شخصیت برآ زنده قرن نوزدهم شرق نزدیک (۳) در راه انکشاف فکری و آزادی مردم از چنگ استعمار و استبداد (۴) از نظر تاریخی بررسی گردد؛ کاری است پس موزون و هاسته هر نوع تقدیر. جای بسیار نادر و تأسف است که در مورد شخصیتی مانند سید جمال الدین افغانی که تجر و نبوغ او ثابت بود و چون سفیر سیار آزادی و جنبشهای آزادیخواهی (۵) از یک کشور به کشوری دیگر پیوسته در سفر بود، حتی در زمان حیات خودش مخالفتها و سوء تفاهاتی وجود داشت، چنانکه گفتار خود سید جمال الدین افغانی طی یکی از مکتوباتش از بالا حصار (۱۸۶۸) (۶) و تبعیدی از افغانستان در اها سیکه اعلیحضرت امیر شیر علی خان با مشکلات عده‌دهی رو برو بود، تصادم و مخالفت سید جمال الدین افغانی با علماء و اخراج وی از مصر، تکفیر سید جمال الدین افغانی در استانبول توسط حسن فہمی الندی، کشیدگی روابط او با پادشاه ایران بعد از ماجرای اعطای امتیاز تنها کو به یکی از کمپنی‌های انگلیس در پهلوی یک سلسله وقایع دیگر، اختلافات وی با سید احمد خان، واز نظر فکری اقامت نا آرام او در هندوستان، مناقشات و مخالفت‌های وی با دربار و فرانس و معاش مستمری سیاسی تحمل شده بر وی در استانبول و غیره بیانگر این مطلب می باشد (۷)

آنچه موضوع را بیشتر در دانشگاه می‌سازد اینست که حتی در سده نیم قرن بعد از وفاتش نیز راجع به اهمیت انکار و نقش کارنامه‌های انقلابی سید جمال الدین افغانی، در راه ایقان و بیداری قدرتهای ملی علیه استعمار و استبداد، نه تنها در شرق کاملاً بدان معرفت نیافته اند، بلکه در بعضی حلقه‌های دانشمندان غربی نیز افکار و کارنامه‌های وی به صورت نادرستی تعبیر می‌گردد و آنها مانی ناروا در حق وی روا میدارند. بعضیها را عقیده بر این بوده است که سید جمال الدین - افغانی میخواس اصل و اساس دین اسلام را دیگر گفته سازد (۸)، نزد بعضی از نویسندگان دیگر انکار اتحاد اسلام سید جمال الدین افغانی از نوع اشتباهات تاریخی قرن وسطی به شمار میرود (۹). از نظر بسیاری از مؤرخان متعصب و تاریک بین، سید جمال الدین افغانی به این متهم شده (۱۰) مکتوب معروف بالا حصار سید جمال الدین افغانی آنهم در سال ۱۸۶۸ که کابل را ترک میگفت با اینهمه مخالفتها، اتهامات و سوء تفاهات که د استکیروی شده بود اشاراتی دارد که در اینجا قابل تذکر می باشد :

« انگلیسها مرا یک نفر روسی فکر میکنند . مسلمانان مرا یک نفر زرد شتی قلمداد میکنند . اهل سنت و جماعت مرا شیعه معرفی میکنند . مردمان اهل تشیع مرا دشمن حضرت علی می شناسند . »

بود که وی ملحدی بود که علیه اسلام قیام کرده بود و در واقع خواسته الله که بگوید که
 ۱ و اصلاح عقیده ملحدانست (۱۰) برخی دیگر از نو پیندگان و دانشمندان معتقد بودند که مفکوره
 سید جمال الدین افغانی مبنی بر احیای عظمت واقعی از دست رفته کشورهای اسلامی و اتحاد
 و یکپارگی قلمبه مسلطان مغایر بکنوع اساس متون اصل ملیت خواهی به معنای عصری آن
 - حب الوطن - بوده (۱۱) و هدف از آن بیشتر این بوده است که جذور مدرن و اصول غیر مذهبی
 را به کلی برهم چیند (۱۲). از اینها که بگنیرم در این اواخر یعنی تا سالهای ۱۹۷۲ حتی
 نقی سید جمال الدین افغانی به حیث یک «مصلح» مورد باز پرس و شک و اتع شده است (۱۳)
 چنانکه یک نفر مؤرخ انگلیس راجع به اینکه سید جمال الدین افغانی مهم زهاد و نقی قرار زنده بی
 در جنبشها و تحریکات مردم هندوستان و انقلابات مابعد آن در آن کشور داشته اظهار شک و
 تردید نموده (۱۴). همون ادعا شده است که در تعیین سیاسی سید جمال الدین افغانی از اسلام
 تأثیرات نوین اروپا بی شهودی باشد (۱۵). بعضی از «انترپولویست»ان معتقد اند که در یک
 جا بعد کم سواد و بالاخره در چارده یکصد هفتاد و پنج سالگی سید جمال الدین
 افغانی حق داشت از دین بحیث حربه کار بگردونه اینصورت او را مخالف اداسه رسوم ساخته
 و بر داخته انسانهای متمصب قلداد کرده اند (۱۶) نگارنده این سطور به اینکه همه این
 اعتراضات عصری بر سید جمال الدین افغانی کاملاً نادرست می باشد موافق نیست زیرا در بعضی
 از این ایراد ها یکمقدار کمی از واقعیت ها را نیز می توان یافت. لاکن این واقعیتها یا اینکه
 غلط بوده یا نیمه درست بوده اند که به مرور زمان اصل واقعیت فلسفه سیاسی سید جمال الدین -
 افغانی را که اصولاً بکنوع صلابت عام و ناپایداری آزادی از تجاوزات و دستبرد های نا روای حرب
 بر شرق و همچنان از سبب این استثمارگران داخلی بوده است در انظار چیزی دیگر جلوه
 داده است (۱۷).

قبل از آنکه به تحلیل فلسفه سیاسی این «بسمارک» (۱۸) شرق پردازم لازم به نظر میرسد
 که به یک سلسله عواملی اشاره شود که در واقع مسؤول اینگونه سوء تفاهات و تعبیر نادرست
 در مورد شخصیت، مفکوره و فلسفه سیاسی و نقی سید جمال الدین افغانی در سیر تکامل ملیت
 خواهی در کشورهای خاور و من می باشد.

چنانکه میدانیم سید جمال الدین افغانی با مفکوره و فلسفه سیاسی، دینی و اجتماعی اینکه
 داشت در حقیقت به مخالفت و مخالفت و مخالفت آن قدرتها می قیام کرده بود که از باز برگشتن و
 محنت سازان عبده در امای تاریخی قرن نوزدهم محسوب میشدند. این قدرتها می گانه که

این مبارز والا تبار افغانی به پس خاطر ستاف اکثریت با آنها در آویخته بود. عبارت از حلقه - های استعماری غرب، قدرتهای مستبد و دیکتاتور داخلی و نیروهای متنفذ روحانی بوده اند. لهذا با نظر داشت اینهمه ضدیت های آید با او یکی که همان سید جمال الدین افغانی و قدرتهای سه گانه فوق الذکر وجود داشت، ایجاد اینهمه مخالفتها و آنها مات در مورد شخصیت سید جمال الدین افغانی و بعضی تفسیر و تعبیر نادرست گفتار و نوشته های وی از طرف حاسدان و دشمنان این فرزندان برومند شرق در زبان حیانتش يك امر بسیار طبیعی و قابل فهم می باشد. شعارهای ضد استعماری و ضد حلقه های غربی سید جمال الدین بر قدرتهای غربی بسیار تلخ تمام می شد (۱۹). همچنان دعوت های او از توده و طبقه مظلوم برای تحقق بخشیدن مفکوره عدالت اجتماعی و مشروطه خواهی و اصلاحات مانند داروی تلخ بر قدرتهای مستبد زمان اثر ناگوار به جاسی گذاشت (۲۰). همچنان فلسفه و تعبیر بسیار درست و از واقعیت دین اسلام و در خواست و تقاضای وی برای ایجاد یک نوع توازن و سازش بین دین اسلام و علوم عصری و روشهای فلسفی یک نوع قرص شفا بخش یا دواوی تلقی بود که با همین و هضم آن برای قشر روحانی آنوقت عالم اسلام ناممکن بود (۲۱). به این ترتیب چنانکه گفته آمد، فلسفه زندگی و سیاسی سید جمال الدین افغانی در میان هیچکدام از حلقه های مقتدر و متنفذ و معتبر قرن نوزدهم و اوایل بیستم پیدا نکرده است (۲۲) البته ناگفته نماند که سید جمال الدین افغانی و افکار وی یکمده محدودی از روشنفکران علاقمند را به خود جلب کرده بود (۲۳) که افکار و فلسفه سیاسی و معنویت او را تأیید میکردند و در سلك پیروان وفادارش نقش خود را انجام میدادند. لکن آنچه مسلم است اینست که اکثریت مردم چه در داخل دنیای اسلامی بودند و چه در خارج عالم اسلام بودند قصد او عمدتاً انکار سید جمال الدین افغانی را غلط تفسیر و تعبیر میکردند (۲۴). انعکاس تمصب این دسته از مشرکین را در مورد سؤالات اجتماعی سید جمال الدین افغانی در تمام نوشته ها و آثار مورخان دنیای استعمار و همچنان در کارها و نوشته های آن دسته از روشنفکران شرق که دیدگاهشان تنگ است و از چارچوب رسوم و عنعنات فراتر فکر کرده نمی توانند سراغ کرد.

برای اینکه این موضوع گیری های مفروضانه و قضاوت های متعصبانه بعضی از مورخان معلوم الحال واضح و روشن شناخته شود لازم به نظری و سدتا یک تحلیل علمی از اصل و اساس واقعیت فلسفه سیاسی سید جمال الدین افغانی بعمل آید تا در بر تو این بررسی مستند تحلیل علمی نقش واقعی و تاریخی سید جمال الدین افغانی را به بحث یک سرد سباز و تجدید طلب شرق در راه تکامل و پیشرفت جهش و جنبش های تاریخی و مدنی آسای اریزایی کرده بتوانیم.

از نگاه طرز تفکر فلسفی گفته می توانیم که سید جمال الدین افغانی اصولاً يك قائد و پیشوای

آزادی و جوهر انسانیت بود (۲۵) که سخوات رسالت تاریخی و انسانی خود را چنانکه باید و شاید انجام دهد. مفکوره آزادی روح و روان آدمی شامل یک سلسله موضوعات از قبیل آزادی از هر نوع استعمار و استثمار، آزادی فکر، آزادی بیان و گفتار، آزادی عقیده و بالاخره آزادی ووارستگی از عنفات و رسوم و رواج های ناسطلوب و ناسعول می شود.

در عصریکه سید جمال الدین الفغانی می زیست شرق بصورت عموم در چنگال استعمارگران و استثمار کنندگان خارجی و داخلی مفلوکه مانده می تمید. وقتی مساله استعمار و استثمار مردم در شرق از نگاه های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و بالاخره از نظر فرهنگی و روحی بررسی گردد درسیما بهم که مسؤول این همه حوادث اسفناک در شرق، سیاست های استعماری اروپایی و روحیه دیکتاتوری و ستمپدانه حکومت کشورهای آسیایی بوده اند. بنابراین این گروه کشور مردم زیر فشار دیکتاتوران ظالم و ستمکار داخلی از یکسو و تجاوز و تعدی استعمارگران غربی از جانب دیگر، حیات گوسفندانه شان را سپری میکردند. روح شان تقریباً کشته شده بود. به گفته روسو که گفته بوده انسان آزاد خلق شده لاکن دهر جا می پادست به سردمان آسیای شتر از مردمان غرب معذاق پیدا میکرد. چه اغلب مردمان آسیا زیر فشارهای سیاسی قوای اشغالگر و استثمارگران خارجی و مستبدان داخلی پسر میبردند و به مرض جهل و عتیه برستی سخت مصاب بودند. در واقعیت امر قرن نوزدهم یکی از تاریکترین دوره های تاریخ شرق از نظر انحطاط سیاسی و زوال فرهنگی به شمار میرود (۲۶).

در عه شرایط و اوقات تیره و تاری بود که الکارسید جمال الدین الفغانی مانند آفتاب جها فتاب «آزادی روح و روان آدمی» در آسمان شرق به تلالو برداخت. از نظر من چنین مفکوره اصل و اساس فلسفه سیاسی این فرزند بزرگ شرق را خاصاً و این فرزند برومند نوع بشر را عموماً تشکیل میدهد. اندرین جاست که ما میتوانیم طبیعت صوفیانه و فوق العاده فلسفوانه سید جمال الدین الفغانی را ببینیم (۲۷). با نظر داشت اقتضات سیاسی آلمان و نیروهای تاریخی داخلی و خارجی که در فعالیت بودند یک ایده آل فلسفی به وسیله بسا مفکوره های عملی و معمولی متمم باید به اثبات میرسید. به همین ملحوظ سید جمال الدین الفغانی از اصول و روشهای گوناگون برای تحقق بخشیدن ایده آل خود که عبارت از زنده نگه داشتن و تقویت روحیه آزادی و آزاد میخواهی می باشد استفاده کرد. برخی از این روشها عبارت از راه انداختن جنبشهای «اتحاد اسلام»، آغاز تطبیق اصلاحات از سطح بالا، جانب کمک از قدرت های سوم مانند فرانسه و آلمان، در برابر انگلیس و روسیه و بالاخره برقراری و تئسین موازنه قوانین انگلیس و روس می باشد.

حکمت را نمی توان انکار کرد که جنبش های «اتحاد اسلام» که از طرف سید جمال الدین افغانی راه انداخته شد متکی بر مفکوره اتحاد پروان دیز اسلام و قلع و قمع عنصر ملیت بود . البته نباید فراموش کرد که شرایط و اقتضاء زمان و اوضاع و حالات تاریخی همان وقت - ا بهجاب میکرد که محور جنبشی در عالم اسلام راه انداخته شود . هر چند نگارنده با نظر پروفیسور دوبری Dupree که گفته است در یک جامعه که سواد و سطح دانش محدود باشد دین را در خدمت سیاست گماشتن امریست طبیعی ، موافقت ندارم . نگارنده را عقیده برین است که جنبش اتحاد اسلام که سید جمال الدین افغانی - مساله جنبان آن محسوب می شود از نگاههای منطقی تاریخی و ایجابات خاص زمانه یک جنبش مطلوب بوده است زیرا خاطره های یک قلمر و بزرگ متعهد مسلمانان «امیرا طوری عثمانی» که گروه دشمنی را در گذشته به جبه و جلال رسانیده بود ، هنوز در ذهن های مردم تازه وزنده بود . در آن روزگار غیر از دین اسلام هیچ چیزی دیگر به اندازه این عامل اتحاد و یگانگی بین مردم آسیا و آفریقا را فراهم کرده نمی توانست .

اگر عوض سید جمال الدین افغانی هر مفکر سیاسی دیگری هم می بود مانند سید جمال الدین افغانی جای نداشت جزا اینکه از دین و مفکوره های دینی برای تحقق اندیشه های سیاسی خود که عبارت از آزادی از استعمار و استثمار غرب و استبداد و دیکتاتوری مطلقه شرق بود، کار بگرفت. (۲۹) مؤرخان غرب نسبت اینکه سید جمال الدین افغانی از دشمنان سرسخت متجاوزین غرب بود نباید هنگام قضاوت و ارزیابی کارنامه ای وی زیر تاثیر تعصبات و کینه توزی ها پشان مطالب غرض آلودی را بدست میارند، زیرا سید جمال الدین افغانی به همان پیمان که با استعمار غرب مخالفت میکرد ، با استبداد و دیکتاتوری و مطلق العنانی که در آن وقت در شرق رواج داشت نیز می جنگید . سید جمال الدین افغانی به تاسی از رسالت تاریخی خود، برای تاسیس و تعمیم روحیه دیموکراسی و نظام های دیموکراتیک قیام کرده بود (۳۰). این مرد مبارز برای تحقق عدالت اجتماعی بخاطر منافع اکثریت و رفاه مردم بهارزه علیه ظلم و ستم پادشاهان برخاسته بود . این سید جمال الدین افغانی بود که از نظر سیاسی تعیم های مشروطه خواهی را در سرزمین کشور های مختلف شرق سیاه بذر کرد (۳۱). مساله را نباید فراموش کرد که مفکوره و اتحاد اسلام = سید جمال الدین افغانی اصولاً یک مفکوره سیاسی بوده است . این مطلب کاملاً درست است (۳۲). که او خلیفه عثمانی اساساً سید جمال الدین افغانی بیشتر منظور سیاسی داشت تا منظور دینی . این موضوع را نیز باید بدانیم که فلسفه سیاسی وحدت اسلام سید جمال الدین افغانی بر روی پایه ها و اصول گسترده سایل انسانی و بشر دوستی بنیاد نگذاری شده بود و تعصبات مذهبی

را در هیچ یکی از مقالات و خطابه هایش نمی توان سراغ کرد. در هندوستان برای اینکه مردم آن کشور را به جنگ های منظم علیه حاکمیت و تفوق انگلیسی در آن سرزمین برانگیزد از مردم هندو و مسلمانان هندوستان التجا کرد تا اختلافات مذہبی شان را فراموش کرده با هم متحد شوند (۳۳). این سید جمال الدین بود که بصورت غیر مستقیم باعث شد تا بن جمعیت علمای هندو کانگریس ملی هندوستان بکے نوع اتحاد و همکاری (۳۴) در راه استقلال هند وستان برقرار گردد. علاوه بر سید جمال الدین افغانی بر افکار و مولانا . . . آزاد . . . و یکصد دانشمندان دیگر و جنبش خلافت در هندوستان تأثیری وارد کرد (۳۵). افکار و علامه اقبال و اشعار و نظریات او از سید جمال الدین افغانی سخت متأثر می باشد (۳۶). همکاری و تشریک مساعی سید جمال الدین افغانی با دلیپ سنگه علیه استعمار قایل یاد آوری است. در حیدرآباد دوشنبه یا ژورنال یکی بنام (معلم) و دیگری بنام (معلم ثقیف) الهام نشرشان را از سید جمال الدین افغانی گرفتند (۳۷) این گفته که سید جمال الدین افغانی در هند وستان بسیار موثر واقع نشد بکے گفته واهی و غیر مستند و تعصب آمیز می باشد. سید جمال الدین افغانی در هند وستان از قدرت های غیراسلامی نیز درخواست هائی میکرد و گذشته های درخشان و با شکوه آنها را به خاطرشان می آورد (۳۸). این گفتار که بکار بردن دین بکے حربہ سیاسی نشان دهنده نفوذ و تأثیرات اروپایی است به این معنی صحت ندارد که دین اسلام از آغاز بکے فلسفہ کامل زندگی و بالاخره بکے مدنیت بوده و اخیراً بکے قدرت جهانی شده است (۳۹). لہذا به عقیده من بکار بردن دین بکے جهت حربه سیاسی آنهاست. به خطا چرا چسای مجدد داسپراطوری اسلامی و دهنده و شکوه آن و بالاخره برای آزادی از تجاوزات و مغالمت غرب با معتقدات اسلامی سازگاری داشت و بکے نوع میراث با تأثیر اروپایی نبود. من این نکته را تأیید می کنم که سید جمال الدین افغانی چنان مفکر مرفعی بود که تحول و اصلاحات را با زجر و عصر میدانست و به همین ملحوظ به سبب و توسعه دانشهای علمی، صبری و فلسفی همت گماشت. از این نگاه سید جمال الدین افغانی از پیروان معتقد به اصالت عقل بود و با دین و مذهب مخالفتی نداشت (۴۰). علیه اسلام به شورش پرداخته بود.

دین اسلام بذات خود ضرورت تحول را برصحت شناخته و تفسیر تاویل مجدد احکام را، در صورتیکه شرایط و حالات تغییر کرده باشد، مجاز میداند با کارهایی سید جمال الدین افغانی به حیث بکے مجاهد مبنی بر تعمیر و تفسیر احکام و قوانین اسلامی با انطباق آن زمان و تاریخ سازگار بود، اگر به تفسیری سطحی و جواب ارنولد تاین بی عقیده داشتیم (۴۱).

می‌توانیم بگوئیم که فلسفه سیاسی سید جمال‌الدین افغانی با اینگونه تفسیر و تعمیر از سیر تکامل تدریجی سوانح و سازگار بود. استعمار غربی که متکی بر عیسویت و استثمار اقتصادی و سیاسی بود در قرن نوزده شرق را در معرض یک چلنج و آزمون تاریخی قرار داد که پروگرام «اتحاد اسلام» سید جمال‌الدین افغانی در حقیقت یک نوع پاسخ با عکس العمل درستی در برابر این چلنج به شمار می‌رود. جنبش بان اسلامی سید جمال‌الدین افغانی متکی بر دو اصل بود: یکی از این اصول با پایه‌ها عبارت است از عکس العمل و پاسخ دشمنانه وی در برابر تجاوزات غربی، اصول و پایه دومی آن را اتخاذ مفکوره‌های غربی تشکیل میداد (۴۳). چلنج دیگری که از طرف خود این کشور ها داده شده بود عبارت از ظلم و ستم مستبدان و استثمار مردم بود که سید جمال‌الدین افغانی در برابر این چلنج خاموش نشست و عکس العمل وی در این مورد عبارت بود از مساعی خستگی‌ناپذیر اوج‌بخت تأمین و تعمیم دیموکراسی و نظام‌های دیموکراتیک، اصول مشروطیت و به‌خصوص روحیه برادری بین مردم نه از نظر سیاسی و دینی آن‌هم دین اسلام خیلی مؤثر واقع می‌شد (۴۴). عکس العمل هائی را که سید جمال‌الدین افغانی و پیروانش در برابر این همه چلنج‌های عصر مربوطه شان، از خود نشان دادند، سرانجام بی نتیجه نماند و بازی در امای قرن نوزده و به نفع مردمان وطن‌پرست و مبارزین ملی تمام شد، زیرآب‌های دیگر کشورهای عربی، ترکیه، ایران، افغانستان و هندوستان و اندونیزیا تقریباً در حدود نیم قرن بعد از وفات سید جمال‌الدین افغانی آزادی خود را حاصل کردند (۴۵). نگارنده را عقیده بر این است که فلسفه سیاسی جنبش «اتحاد اسلام»

سید جمال‌الدین افغانی مبنی بر آزادی و تأمین روحیه برادری بین مردم و واقعیت‌سناس‌ترین عکس العمل تاریخی در برابر این چلنج یا آزمون تاریخی استعمار غربی مآبی، عیسویت و دیکتاتور و استبداد و استثمار اقتصادی و اجتماعی بود.

اگر سه دهه تاریخی آن را از دیدگاه مارکس تحلیل و تفسیر نماییم (۴۶) به این نتیجه می‌توان رسید که مساعی خستگی‌ناپذیر سید جمال‌الدین افغانی برای آزاد ساختن شرق از چنگ استعمار غرب و دیکتاتوری مستبدانه، سببای صحیح اقتصادی دارد. استعمار و استثمار غرب که زاده انقلاب صنعتی می‌باشد به اشکال مختلفی چون پیدا کردن بازارهای جدید برای تولیدات صنایع غربی و استثمار صنایع - در شار اقتصادی شرق که به طور زیان‌آوری زندگی اقتصادی و مؤسسات شرق را متاثر ساخت، به اساس تاریخ نگاری مارکسیزم، همین سبایل چنان اوضاع و شرایط انفجار آسمانی را به بار آورده بود که سید جمال‌الدین افغانی از آن به نفع سراسهای سیاسی و اجتماعی خود استفاده شایسته نمود. بر علاوه اینکه در مقالات و خطابه‌های سید جمال‌الدین افغانی به

این موضوع اشاراتی شده، نقشی را که وی در قرار داد و اعطای امتیاز قباکوه (۱۲۹۱، ۱۲۸۹) ایران (۳۸) بازی کرد، موقف اقتصادی سید جمال الدین افغانی را تحلیل می نماید. از نگاه مقایسه‌ی این حرکت سید را با نهضت و تحرکات «نمک» بهائیان گاندی که از بزرگترین مبارزین آزادی هندوستان و دنیا می باشد مقایسه می توان کرد.

چنانکه گفته آمد، نقش سید جمال الدین افغانی به حیث نجات دهنده گروه کثیر انسانهای شرق از چنگ استثمار اقتصادی و محرومیت منابع و تولیدات اقتصادی با تفسیر فلسفه اقتصادی مارکسیست ها از تاریخ سازگاری به هم می رساند.

اگر خواسته باشیم فلسفه سیاسی سید جمال الدین افغانی را از دیدگاه فلسفی دیالکتیک هگل با نظر داشت اصول سه گانه آن (توسعه، انقیاد و تثبیت) تحلیل کنیم به این نتیجه رسید می توانیم که اندیشه ها و ارزشهای سیاست با طرح دیالکتیکی نیز موافقت بهم می رساند. زیرا حالات و شرایط زار و اسفناک دنیای مسلمانان، استثمار غربی و روحیه دیکتاتوری و استبداد و استعمار یکبارگی در قرن نوزدهم مشهود بود از نگاه فلسفی هگل و پیروان او و یکنوع «توسعه» بود که سید جمال الدین افغانی با فلسفه سیاسی ضد استعماری خود، «انقیاد» را برای تاسیس روحیه دموکراسی در داخل، تقویه جنبش اتحاد اسلامی، اتحاد و وحدت دنیای اسلام به اساس روحیه مجدد اسلام و همچنان وحدت قدرتهای غیر اسلامی شرق علیه تجاوزات و استعمار غرب ارائه کرد.

ماهه و بکار غرضی اینست که مساعی خستگی ناپذیر، مبارزات پیگیر و الهامات سید جمال الدین افغانی در مدت نیم قرن بهداز و فواید منتج به چنان نتایجی گردید که غایت مطلوب سید جمال الدین افغانی بود. به این معنی که در اثر این همه تعلیمات و تبلیغات سید جمال الدین افغانی مبنی بر مخالفت با استعمار، استثمار و استبداد در کشورهای مصر، ترکیه، ایران، افغانستان، هندوستان و حتی اندونزی چنان جنبشهای رهایی بخش ملی به میان آمد که مردم شرق را از چنگ استثمار، استعمار و استبدادها بی بخشید.

به اینصورت چنانکه گفته آمد سید جمال الدین افغانی اساساً یک رهبر بزرگ آزادی و متفکر مترک عالم بشریت بود که به خاطر همین داعیه یعنی آزادی مردم شرق از اسارت و لید سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی میزیست. و در راه تحقق این اندیشه های عالی انسانی، جان خود را به جان آفرین سپرد. اعتقادیکه سید جمال الدین افغانی برای آزادی سیاسی داشت از احساسات عمیق و علاقمندی مغرط وی به اصول مشروطیت و مخالفت های سر سخت وی با استعمار، استثمار و

سید بود که مانند گهر هرق بود سر چشمه سبکرفت .

معارف و موقوفات بلخ و آوازه سید جمال الدین افغانی برای آزادی اقتصادی، مبنی بر این فلسفه بود که کمتر ول و مسایل و وسایط تولیدی همه بدست مردمان آن محل باشد. مساعی و مبارزات سید جمال الدین افغانی در راه تقویت روحیه تجددخواهی در اسلام مبنی بر مخالفت وی با رسوم و عادات ساختن و پرداختن دستهای مفرضین بود. و از احساسات آتشین وی نسبت به معقولیت و صافی و پاکی اسلام نمایندگی میکند. منظور از مبارزات سید جمال الدین افغانی در راه آزادیهای فرهنگی بیشتر این بوده است که تقلید کورکورانه از معیارها و ارزشهای غرب به حال مردم مانده تنها مفید نیست بلکه مضر هم تمام می شود البته سید جمال الدین افغانی اتخاذ و پذیرش آن اندیشه ها و مفکوره های غربی را که با احساسات اسلامی توافقی بهم در میانید و معقولیت در آن سراغ می شد؛ یک امر مجاز و مفید میدانست (۵۱). به احساس این حقایق به جرأت میتوان گفت که سید جمال الدین افغانی به حیث یک رهبر بزرگ آزادی عالم بشریت در قرن نهم که شرق را از خواب غفلت بیدار ساخت و عظمت و شکوه از دست رفته شانرا احیاء کرد؛ با سمارک (Bismark) ایتالی و (Cavour) و همچنان (Garibaldi) ایالوی، جارج واشنگتن و ابراهام لنکن آمریکایی، مها تمکاندی و مسجهاش چاندرا بوز، هندی و بسا از شخصیتهای بزرگ دیگر دنیا که حیات خود را وقف مبارزات آزادی مردم شان کردند همدرف شناخته شده می تواند.

ماخذ

FOOTNOTES

1. This International Se-minar on Sayid Jamaluddin Afghani at Kabul is a clear evidence in the direction and is a fitting beginning for the Republican era under its dynamic President Mohammed Daoud. Similarly commemoration of the centenary of Afghan's arrival in Cairo, celebrated in Alexandria, the Arab Republic of Egypt in 1976 is also an evidence in support of it. See Nevin Abdul Rah-im, Sayyid Jamaluddin Al-Afghani's Seminar, THE KABUL TIMES, August 21, 1976—page 2 honouring

2. The attitude of neglect may be seen in the fact that all major books on Afghanistan in the first half of the twentieth Century generally either completely ignore him or refer to him in a very cursory and casual manner. See Skyes Sir P. — A HISTORY OF AFGHANISTAN, Ferrier J.P. — HISTORY OF AFGH-AFGHANISTAN, Fraser-Tytler W.K. Afghanistan 1950. It was in 1944 that Afghanistan took steps to remove the remains of this great son of Afghanistan from

Published at Kabul University Campus.

Holt, P.M. et. and other (ed) THE CAMBRIDGE HISTORY OF ISLAM, Vol. I Oxford University Press 1970— P. 689.

Gibbs H.A.R., MODERN TRENDS IN ISLAM, Beirut, 1976 p. 141.

Ali Mohammed, A cultural History of Afghanistan, Kabul, 1964, p. 237.

6. The letter written by Afghani from Bala Hissar while leaving Kabul in 1868 reveals his misunderstanding and personality in unmistakable terms. The evidence is so revealing that it deserves to be quoted in extension:

The English believe me a Russian.

The Muslim think me a Zoroastrian,

The Sunnis think me as a Shia.

And Shias think me an enemy of Ali.

Some of the friends of the four companions have believed me a Wahabi.

Some of the virtuous imam-ites have imagined me a Babi.

The Theists have imagined me a materialist.

And the pious a sinner bereft of piety.

The learned have considered me an unknowing sinner.

Neither does the nubile ever call me to him.

Nor the Moslem recognise me as his own.

Banished from the Mosque and rejected by the temple.

I am perplexed as to whom I should depend and who I should fright....' from Abdul Hakim Tabibi's THE POLITICAL STRUGGLE OF SAYID JAMALUDDIN AFGHANI Kabul, 1977, Annexure II p. 36. See documents Tehran University.

7. For details of these events see Goldziher, Ignac. 'CEMALED-DIN-AFGHANI ISLAM ANSIKLOPEDI-SE 3 cit, Istanbul: Nibili-Egitin Basvmevi, 1963.

(Turkish), Gibb H.A.R., and Krammers J.H. (ed). Shorter Encyclopaedia of ISLAM, New York, 1961 pp. 85—87. For his controversy with Sir Sayyid Ahmed Khan see Ahmed Aziz, Sayyid Ahmad Khan, Jamaluddin al-Afghani and Muslim India, STUDIO ISLAMICA XIII, Paris, 1960, p. 68, Chand Tara, HISTORY OF THE FREEDOM MOVEMENT IN INDIA, Vol II Delhi, 1967. p. 364—65. For his controversy with Renan see Holt p. m. and Leois Bernard (ed). HISTORIANS OF THE MIDDLE EAST, Oxford University Press, 1962 Mahdi Muhsini, Jamaluddin Al-Afghani, ROOTS of MODERN ISLAMIC THOUGHTS, THE KABUL TIMES June 28, 1967, p—3 and 4. See Golchou A.M. (translation) REFUTER TRION DES MATERIALISTES, Paris.

8. Kedourie, Elie, Afghanistan and Abdu's: AN ESSAY ON RELIGIOUS BELIEF AND POLITICAL ACTIVISM IN MODERN ISLAM, Oxford University Press, 1966.

9. Ahmad Maqbul, INDO-ARAB RELATIONS, New Delhi, 1969, p. 57.

10. Saunders, J.J., A History of Medieval Islam, London, 1965, P. 219 Kedourie Elie, 'Nouvelle Lumiere Sur Afghani et Abduh, ORIENT, No. 30—31, 1964, Duquesne, Louis, AFGHANISTAN, Princeton, 1973, p. 82.

11. Holt P.M. (ed). THE CAMBRIDGE HISTORY OF ISLAM, Oxford University Press, Vol. I pp. 587, 619.

12. Chand Tara — HISTORY OF THE FREEDOM MOVEMENT IN INDIA — Vol. II New Delhi 1972. p. 527.

13. See Naim, S.G. ARAB NATIONALISM, AN ANTHOLOGY, 1962, Keddie Nikki, AN ISLAMIC RESPONSE TO IMPERIALISM, Berkley, 1968 and Jamaluddin AFGHANI, A POLITICAL BIOGRAPHY, Berkley, 1972.
14. Hardy, P. The Muslims of British India, Cambridge University Press 1972 p. 119—120.
15. Holt P.M. and Lambdon K.S. (ed) THE CAMBRIDGE HISTORY OF ISLAM VOL II p. 68.
16. Dupree Louis, AFGHANISTAN, Princeton 1973 p. 82.
17. Katibah, H.I. THE NEW SPIRIT IN ARAB LANDS: New York 1940.
- Gibb, H.A.R., MODERN TRENDS IN ISLAM, BEIRUT, 1975.
18. Louis Bernard, THE MIDDLE EAST AND THE WEST, P—103.
19. Fisher, S.N. THE MIDDLE EAST — A HISTORY, New York 1965, Chand Tara—HISTORY OF THE FREEDOM MOVEMENT OF INDIA, Vol. 2 and 3, New Delhi, Kilema Aaron S. FOUNDATION OF BRITISH POLICY IN THE ARAB WORLD, the Cairo Conference of 1921 Baltimore, 1977 Kolin Hans, Jamaluddin Afghani ENCYCLOPAEDIA OF THE SOCIAL SCIENCES, Vol. 7 New York 1932.
20. Hamilton Angus, PROBLEMS OF THE MIDDLE EAST, London, 1909 Hith P.K.— THE NEW EAST IN HISTORY A 5000 YEAR STORY NEW JERSEY, 1961.
21. Saunders J.J. A HISTORY OF MEDIEVAL ISLAM
22. Holt P.M. etc. THE CAMBRIDGE HISTORY OF ISLAM p—689 Vol. I.
23. Mohammad Abduh was a devoted follower of him— see Schacht J. MOHAMMAD ABDUH, ISLAMANSIKLOPEDISI E cilt Is-tanbul, 1971 other followers included Mohd Rashid Rida, Abdul Rahman, Mustafa Kamal, etc see SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, New York 1961, p. 85 87
24. Tabibi Abul Hakim THE POLITICAL STRUGGLE OF SAYID JAMAL-UD-DIN AFGHANIS Kabul, 1977 p. 36.
25. Binder Leonard, THE IDEOLOGICAL REVOLUTION IN THE MIDDLE EAST, New York 1964, THE CAMBRIDGE HISTORY OF ISLAM, Vol. 16—609, Chand Tara, HISTORY OF THE FREEDOM MOVEMENT OF INDIA, Vol 2
26. Ali Mohammad ACULTURAL HISTORY OF AFGHANISTAN P 227—233, Chand Tara—HISTORY OF THE FREEDOM MOVEMENT OF INDIA, Vol 2.
27. Binder Leonard, THE MIDDLE EAST AND THE WEST P—103; Nikki R. Keddie—For HIS MYSTIC NATURE — Oxford University Press P. 38
28. Tabibi, Abul Hakim, of at page 9—27, Cragg, Kenneth, COUNSELS IN CONTEMPORARY ISLAM, Oxford University Press, 1965, Keddi Nikki R. SAYYID JAMALUDDIN AL—AFGHANI, A POLITICAL BIOGRAPHY, Berkley, 1972.
29. Kenny L. AL—AFGHANION OF DESPOTIC GOVERNMENT, JOURNAL OF AMERICAN ORIENTAL SOCIETY, Vol. 81 (1) 1966 p. 20 Ahmad A Afghani's Indian contacts JOURNAL of AMERICAN ORIENTAL SOCIETY. 89 (30 1969, p. 475 504.
30. Holt P.M. Op cit Vol I p—652.

22. Hamilton Op cit. (ed).
23. Holt P.M. p. cit Vol I p. 652.
24. Tabibi A.H. op citp. 9.
25. Chand Tara op cit Vol3 p—232—33.
26. Holt P.M. op. cit. Vol.2 p. 98.
27. See Vahid, Syed AbdulIQBAL, HIS ART AND THOUGHT, LAHORE 1948.
28. Anwar Musazzam, Jam-aluddin al-Afghani in IndiaBULLETIN OF THE INSTITUTE OF ISLAMIC STUD-IES Hyderabad, 1960 p. 88.
29. Holt P.M. op. cit. Vol.I p. 652.
30. Ibid.
31. See SHORTER ENC YCLOPAEDIA OF ISLAMp. 85—87—.
32. A STUDY OF HISTORY.
33. Kaddi Nikki R. An ISLAMIC RESPONSE TO IMPERIALISM LOS ANGELES. 1968.
34. Holt P.M. op. cit Vol.I page 689.
35. Ibid.
36. For Nationalist Move ment in Egypt, Arab Turkey, Iran, Afghanistan and India see Chand Tara op. cit, Abdal Malik Anwar, EGYPT MILITARY SOCIETY New York 1963, Carl Brockelmann HISTORY OF THE ISLAMIC PEOPLES; London 1933, Gregorian Vartan THE EMERGENCE OFMODERN AFGHANISTAN POLITICS OF REFORMS AND MODERNISATION 1880—1947, California, 1969 P.M. Hitti, S, The Near EastIN HISTORY, A 5000 YEAR HISTORY, New Jersey, 1961. Hourani Albert, ARABIC THOUGHT IN THE LIBERAL AGE 1898—1939.London 1970, Lewis Bernard,THE EMERGENCE OF MODERN TURKEY, LON DON 1961, p. 336 Bassam Tibbi, NATIONALISM IN DERPRITTEN WELT AM ARABISCHEN BEIPIEL, 19 71.
37. See Carr E.H. THE PHILOSOPHY OF HISTORY.
38. Haven, EUROPE SINCE 1915, Lipson, Europein the 19th Century.
39. Holt P.M. op. cit. Vol.I p. 689.
40. Chand Tara—op. cit.Vol 3 p—232—33.
41. See Carr E. H. THE PHILOSOPHY OF HISTORY
42. Tabibi A. H. op cit Ed. 3.
43. Ibid p.3 Gibb H A RMODERN TRENDS IN ISLAM, Beirut p. 1975 Fisher, S.M. THE MIDDLE EAST,A history, 1968, New York.

پوهنځار محمد علم مله بار

گوشه‌هائی از فرهنگ عامیانه

کلاشوم نورستان

دوم: - فرهنگ عامیانه شفاهی

ایندر (Endr):

در اساطیر و سرودهای محلی نورستان نام ایند را کیش و داستانی (Dasani) دانم
شمنه میشود که در مناطق مختلف نورستان نقش اجتماعی، جنگی و مذهبی را بازی کرده اند.
در کلاشوم نورستان مخصوصاً در قریه‌وا (Wama) (۱) ایند رحیت‌هرا (Yamara) رب النوع
وخالق تمام مخلوقات مردم قدیم نورستان را بخود گرفته بود. در آن قریه بنام ایند ر مجسمه
چوبی ساخته شده بود که بنام ایند-توکور (Endr—tookoor) یاد میشد. ایند-توکور
در یک خانه بنام ایند-اما (Endr—ama) یعنی خانه ایند ر گذاشته شده بود. بزعم مردمان قدیم
ایند موکل بوجود آوردن زلزله، گمان رستم، نوعی شراب و نهال شانی و باغداری بوده است؛ ولی
(Morgenstierne) در نوشته خیلی مختصر که در باره ایند ر نموده است میگوید: «که ایند ر
در حقیقت پدیده‌های طبیعی چندان نقش بارز نداشت» (۱۹۵۳: ۱۶۳) (برای معلومات بیشتر به
نقش ثقالی از باب انواع در نورستان قدیم رجوع شود به الهوال ۱۹۷۷).

مختصر کیش را رب النوع جنگ و در بعضی متن‌ها برادر ایند ر معرفی کرده اند. دوتارین

۱ - برای قریه ولما مردم قسمت جنوب کلاشوم بنام شیمی (Shimi) و قسمت بالائی آن

هامای (Chamai) و خود مردم برای خودشان بنام سانرو (Sanru) و مردم غیر نورستانی این قریه را بنام
ولما یاد میکنند.

ایندر وگیش جنگه در گرفت اما گیش در هر دو جنگه مغلوب شد. ایندر باغی را آباد نمود که نام ایندر اکون (Endra-kun) یاد میشود. ضمناً وی یک سلسله اقدانت عمرانی را نیز پیش گرفت که به نسبت کشته شدن پسرش به آرزوی خود موفقی نشد.

زادگاه ایندر:

جای اصلی ایندر که از کجا آمده، واضح معلوم نیست اما به اساس گفتار اشخاص چون سته کان (Mata-kan) از نیشگرام (۱۹۶۵)، جو نت Junt از واما (۱۹۶۳)، کو چای (Kochal) از مولدیش (۱۹۶۸) و چیماک از واما (۱۹۶۹) (۱۹۷۴) ایندر با خانواده و برادرش از ایندر استان Endr-astan (ممکن هندوستان بوده باشد) از بین صدها دره‌های نورستان منطقه کلاشوم (دره واپگل) را انتخاب کرد. ایندر بار اول به اکون (Akun) آمد و در اکون به نهال شانی و سرسبزی این منطقه پرداخت. ایندر هرچنانکه قدم نهاد انجارا سرسبز ساخت و صدها نهال را هرس نموده است. ایندر در آبادی و عمران مناطق زیاد میکشد تا محیطی را که به او متعلق بود آباد و سرسبز سازد. از این جهت آرام بودن و زندگی بی درد سر را نیز دوست داشت. در بین اکون و تیره گام (Tregam) رب النوع گوار کوانره (Gawar-kawana) نیز میزیست که برای اجداد مردم کلاشوم زیور ها، کمر بند نقره، جام نقره، گردن بند نقره، گوشواره نقره و غیره میساخته. گوار کوانره زندگی پر تکلیفی داشت و دائم آواز چکش و ساسان زرگری به گوش ایند رسید. ایندر این آوازهای گوار کوانره را که به اثر کارش بوجود می آمد تحمل کرده نتوانست، به این معنی که گوار کوانره برای ایندر مزاحمت ایجاد میکرد. چون ایندر با گوار کوانره هیچ رابطه نداشت و از طرف دیگر گوار کوانره پیش از ایندر در این مناطق جاگزین شده بود، از این جهت لازم نمیدانست که بین او و گوار کوانره کشدگی واقع شود. علاوه بر مناطق مذکوره جاهای خیلی زیبا و مقبول دیگری نیز موجود بود که ایندر میتواند در آنجا ها جاگزین شود. خلاصه اینکه ایندر اکون را ترک گفت و از دره‌های واپگل عبور نموده از راه نیشگرام (Nishei-gram) به دره فرعی نیشگرام آمد.

ایندر جای اولی خود را بنا بر مزاحمتی که توسط گوار کوانره پدید آمده بود، ترک گفته به داسن کوه و به دره فرعی نیشگرام جایی را بنام آباتی Abatee برای خود انتخاب کرد. نوآبایی عوض آب، چشمه شیر نصیب ایندر گردید. وی در اینجا به نهال شانی و سرسبز کردن این منطقه پرداخت. ایندر به این عقیده بود که در آباتی بدون مزاحمت سرراحت خواهد کرد. لاکش

مناطقه دوزديك آباتي مردم هاري (Bari) اهل كسبه كلانوم كه براي مردم اتروجن (Astrojan) تبر، شمشير، سحر، نيزه، سپه، ظروف سفالي و چوب هاي ك شده تهيه ميكردند. همچنان زنان خان بنام باريشي (Baristi) كه براي زنان اتروجن تكه هاي پشمي، كمپل وغيره ميساختند. محل مسكوني اين دسته مردمان حرفوي را بنام باروش Barush ياد ميكند. طبعاً به اثر كسب و مصروفيت حرفوي اين مردم كه آهنگري، تجاري، سبب سازي، ساختن ظروف سفالي بود زنان شان به ساختن تكه هاي پشمي مصروف بودند. اين مصروفيت حرفوي اين مردم يك سلسله از هاي را بوجود مي آورد كه اين موضوع نيز باعث ايجاد مزاحمت به ايندري ميگردد. زنان موصوف در بافتن پارچه هاي پشمي يك امانه چوبي بنام كنكه (Kanga) را بكار مي بردند. كه در اثناي ساختن پارچه هاي پشمي براي محكم كردن آن با كنكه مكرراً مي زدند و اين عمل باعث ايجاد آواز عجيب ميشود. اين آواز بنام كنكه چود (Kanga-chod) ياد ميگردد كه ايندري از شنيدن آن به جان رسيده بود. به هيچوجه اين آواز را تحمل كرده نتوانست. به درنتيجه چشمه شير، با نچه زيبا و مقبول آباتي را كه مال او بود به مردم نيشگرام به يادگار گذاشت و خودش از قلعه كوه اندرو (Adrow) كه در اين نيشگرام وولما موقعيت دارد، عبور نمود. با رفتن ايندري از آباتي چشمه شير و ايسر به آب مبدل گرديد. البته ايندري در اين سرگرداني ها براي پيدا كردن يك سكن مناسب با خانواده خوش و پر ادريش گيش همراه بود. و تنها كه ايندري و گيش به مناطق واپا رسيدند، مرزمن زيبا و مقبول را يافتند كه درنتيجه براي تملك و آباد كردن اين سرزمين ايندري و گيش كشيدگي زيبا و در قابليت و هميشه آغاز گرديد.

۱- جمعيت هاي نويستان قبل از ۱۸۹۰ بصورت عموم به دو طبقه اجتماعي دسته بندي شده بودند: كه دسته اول را بنام اتروجن (يعني طبقه علوا) ياد ميگردد. اين طبقه مردم از جمله مردمان پخته بوده كه نظريه وضع اقتصادي، دادن ضايعات ها و نشان دادن مهارت هادر جنگ بمقابل دشمنان شان و تبه هاي اجتماعي مختلف را كسب كرد. ميتوانستند يعني شخص در طبقه اجتماعي آزادانه از يك رتبه اجتماعي به رتبه ديگر نرسي. كرده ميتوانستند مردم دسته دوم بنام هاري و هواله بودند كه موقوف هاي ثابت وغيره معقول داشتند و به طبقه اول خدمت ميگردد و بر موقوف هاي شان در اين اجتماع ثابت بود.

شکل و قیافه ایندر :

شکل و قیافه یکی ایندر مشابه به انسان بوده است. اما ایندر جهت خیلی بزرگداشت. کار های که به توان انسان ممکن نبود ایندر از مهله آن به آسانی بر آمده میترا نست. ایندر شاخ های طلانی داشت و شکل شاخ ایندر راجونت (۱۹۶۵) و جهماک (۱۹۷۴ و ۱۹۹۹) که در باره و اما معلومات دادماند چنین تشریح میکنند: ایندر دوشاخ داشت که از پیشانی او شروع شده و شکل مضوی را بخود گرفته بود و شاخ ها با هم دگر تماس نموده بشکل صلیب در آمده بود. ازین جهت ایندر را بنام انتلا-ایندر (Antala-Endr) یاد میکردند. مخصوصاً آنهایی که او در و اما بعضی هم را کار میکرد او را به این نام یاد میکردند. همینطور شکم ایندر به اندازه شکم گاو بود. از میوه ها انگور، و مشروب را زیاد خوش داشت. ایندر میگفت: «گابور ماوم (Gabor—om) یعنی همان ایند و هشتم که شکم من خیلی بزرگ میوه اندازه شکم گاو است، ایندر اسپ سوار می کرد. در تابستان به ایندر را کون که باغ وی بود سی آمد و زمستان به ایندر استان میرفت. مخصوصاً در هنگام شب در ایندر را کون به اسپ خود سوار شده هر طرف میگشت و در ضمن گشت و گذار باغ اندر را کون را نیز تماشا کرده از دیدنش خوشی احساس میکرد. (باقی دارد)

گویا نوشتم

برایت نامه زیبا نوشتم	قدت را از همه بالا نوشتم
شیرا بلبل تو کوثر نثار د	نگارین گردنت، سپنا نوشتم
ببین میکن که چشم می پرست	به دفتر ما هر صبحا نوشتم
رسان انامه رسان مکتوب ما را	به خون دل بگو، جاننا نوشتم
ترا بر مهر و الفت گفته بودم	نه قلبت جان من، خارا نوشتم
و هانت مهر کردی از تکلم	به رمز دهد گان، گویا نوشتم
چگر خونم «نوابی» زین جسارت	که رویش لاله حمرا نوشتم
غلام حبیب نوابی	

بهار ناز

بهار است آن بهار ناز باهدور کنار من
 ز وصل گل می چیم همین باشد بهار من
 بهار است هرگز از کف ساغر و بهمانه نگذازم
 قها بد جز نشاط و عیش و جام می و کار من
 بهار است و جهان از موج گل بخت جام و نکتی شد
 قها ای تو گل باغ دل ا سید و ار من
 بهار است از حس و خارا آتش گل مشتعل گردد
 به گلشن ابر میبارد چو چشم اشکبار من
 بهار است و چمن از جوش گل ساغر به گفت دارد
 هر بهان باده بهمانی بود اسر و ز کار من
 درین فصل طرب خیز این از هر درد و غم باشم
 چو موج رنگ بود در گلشن افتاده دین سزار
 جهان چون سحر معنون به کلام جام چون خیز است
 منم عاقل چرا دیوانگی نبود شعاع و من
 بر آرد شعله گر چون آتش گل در چمن غم نیست
 که جز می آتش دیگر نغمه از شزار من
 زمین گل جوش هوا پر شک و آب همچون کلاب و شمر
 جهان خرم ز موج رنگ و چون روی بار من
 گلستان و نگه ای تازه اندر آب اندازد
 که آن صیاد را اسر و ز گرد اند شکار من
 چو گل از خرمی سر تا بها به شکفتد هر دم
 که این نو بهار آتش چو گل زد در کنار من
 چمن است نمیدانم چه گل در آب اندازد
 که مزید مستم و کس تاخ و به کاست بهار من

اخبار سه ماهه

اشتراک در نخستین مؤتمر جهانی تعلیمات اسلامی

پوهاند ولی الله سمی وزیر علوم و ادبیات غارنوال و پوهاند غلام صفر استاد پوهنهی ادبیات و علوم بشری در نخستین مؤتمر جهانی تعلیمات اسلامی اشتراک نمودند. درین مؤتمر که از تاریخ ۱۱ حمل الی ۱۹ حمل ۱۳۵۶ در دکه سکره، دایر بود، چهل کشور اشتراک کرده بودند و دارای ۳۱ عضو بود.

اشتراک در کنفرانس یکسان نویسی

کنفرانس یکسان نویسی نامهای جغرافیایی و گنت و شنود در بار زبان دری، از تاریخ ۱۸ ثور الی ۳ جوزای ۱۳۵۶ در تهران دایر گردیده بود. درین کنفرانس که نمایندگان سه کشور همجوار اشتراک نموده بودند از طرف افغانستان پوهاند عبدالهی حبیبی و پوهاند محمد رحیم الهام اشتراک نمودند.

رفت و آمدها

پوهاند محمد امین، پوهنوال محمد نسیم، نگهت سمیدی و پوهندوی محمد افضل بنوال استادان پوهنهی ادبیات و علوم بشری که تحت پروگرام همکاری فرهنگی بین حکومتات جمهوری افغانستان و هند در برج توس ۱۳۵۵ به هند رفته بودند در ادامه جوزای ۱۳۵۶ بعد از ختم مدت معینه بوطن بازگشتند.

* * *

باغلی نصرالله گزینی عضو علمی شعبه پیروی این پوهنهی که جهت توسعه معلومات بتاريخ ۱۳ اسد ۱۳۵۵ به هند رفته بود بتاريخ ۱۳ ثور ۱۳۵۶ بوطن بازگشت. باغلی دکتر گل خان ظریف که جهت اشتراک در سمینار مسائل تعلیم و تربیه و توسعه معلومات به تاریخ ۱۰ دلو ۱۳۵۳ به المان رفته بود، بتاريخ ۳ حمل ۱۳۵۶ بوطن بازگشت.

هاغلی پوهنځی نادرشاه نیکار که جهت ادامه تحصیلات عالی تاریخ ۱۱ جدی ۱۳۵۳ ۶
 امریکا رفته بود تاریخ ۱۱ جدی ۵۵ بوطن بازگشت.

پوهنوال عبد العلی که تاریخ ۸-اسد ۱۳۵۴ وپوهنوال سید عبدالدین هاشمی که تاریخ
 ۱۱ دلو ۱۳۵۴ با استفاده از یک بورس حکومت امریکا جهت بازدید از موسسات علمی به آن
 کشت رفته بودند در اواخر سال ۱۳۵۵ بوطن بازگشتند.

پوهنوال لیلی ابراهیم و پوهنوال عبد الستار که با استفاده از یک بورس همکاری فرهنگی
 بین حکومت جمهوری افغانستان و هند تاریخ ۱۸ دلو ۱۳۵۵ جهت تهیه مواد درسی به هند رفته
 بودند تاریخ ۱۲ حمل ۱۳۵۶ بوطن بازگشتند.

(از سر ۱۵۲)

گران سر و روان از ناز د راغوش من آید
 بر از گل گردد و گردد تهنی از من کنار من
 نسیم صبح جوش با ده دارد از هوای گل
 سرت کردم توئی، هم نشه، هم می هم خمار من
 چرا ای خرمین گل از کنارم دور میگردی
 کنارم را بر از گل کن یا اندر کنار من
 نخواهم بی رخ بودیده بکشا هم درین گلشن
 توئی ای آرزوی جان و دل باغ و بهار من
 مرا دوزخ بود نظاره فردوس بی رویت
 که بی تو در دو عالم با گل و بلبل نیست کار من
 ز جوش گل نمی گنجد جهان اندر کنار خود
 بیا ای نو بهار ناز بر گل کن کنار من
 بسا زم قشقه اشب نازمو ز ناز بر بندم
 بیا ای بت برم بشین و خوش کن روزگار من
 مبادا دراهمه دود دلی درد سرش گردد
 به گلگشت چمن اشب خرامد گلزار من
 ارسالی: محمد حمزه ابره

1-800-368-2878

کتاب

84226

در حال شخصی نزدیک ما آمد و گفت:

تقديم

ما از حق.

کے

پراگدم گفت:

آن کسی گفت:

۱۔ اکنون خواجه من پر سہ، اگر شمارا نیا ہمارتنگہ خود۔

برای اقدام

پرلدم خواجا

لَقَدْ وَدَّعْنَا

پہلے آج ہی آپ کا شعیب دوسری بار دعوت دے گا اور وہی پہلے
الغالب ہوگا۔ وہی جانتا ہے کہ کونسا بہت بڑا کام ہے، وہی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Ensuite, les gens ont eu accès à la voiture, et pour le même trajet il leur fallait une nuit de route car le chemin n'était pas bon.

Il y a environ une quinzaine d'années, le voyage de HERĀT à KABOUL prenait à peu près une semaine. Le passage du FA KH - RÔD et d'autres rivières était dur pour les camions car il n'y avait pas de ponts.

Aujourd'hui les conditions de voyage ont complètement changé; les autobus vont à HERAT en un jour, parcourant donc plus de mille kilomètres.

En l'espace d'un jour, un camion peut voyager de TONKHA et DJILALIBAY vers KABOUL, aller à CHIRIKAR, JABAL - as - SFAJ, CHANG, MURHAN, PUL - é - KHUMRI, KOUNDOUZ et parvenir le même jour au port de JAL - KHAN au bord de l'AMOU-DARIÂ.

Dans la vie d'aujourd'hui, le chemin de fer est nécessaire pour le transport des marchandises lourdes comme le charbon de fer, le bœuf, et les grandes machines. C'est ainsi que l'Afrique doit apprendre à introduire le train afin que le pays soit relié aux autres parties de l'Asie et de l'Europe.

l'Afghanistan, comme dans le fait il n'y a pas de véritable passage des routes, limitées de l'Afghanistan à l'Afghanistan au sud.

Le progrès dans la construction de la route de la soie, la fonction du chemin de fer, seraient les mêmes pour les pays d'afghanistan mais aussi pour nos peuples voisins de l'Asie.

Depuis une centaine d'années, les bateaux à vapeur allaient de BACHCHI au port de DJEDDA.

Les "Hadjis" prenaient le chemin de l'INDE et faisaient un voyage maritime.

Depuis une quinzaine d'années, ils parviennent à HEJĀZ en une journée. Comme l'état des routes s'est amélioré, ils atteignent HEJĀZ au bout d'une semaine s'ils utilisent la voiture.

o

5

Dans les temps anciens, les caravanes descendaient chaque soir dans une étape (manzel). Entre deux relais, il y avait sept lieues (Far-sang) c'est-à-dire entre quinze et vingt kilomètres.

A chaque étape il y avait un relai (Rabat) ou Caravansérail. La caravane s'y arrêtaient. Les voyageurs s'y nourrissaient et faisaient nourrir leurs montures. Le lendemain ils repartaient, le signal étant donné par une cloche (Djars). Ils emportaient des vivres. S'ils devaient traverser des déserts ils prenaient des outres remplies d'eau. Les caravansérails étaient aménagés dans des endroits pourvus d'eau, près d'un village ou d'une bourgade afin que des vivres et du foin y parviennent. Lorsque la caravane arrivait dans une ville, les marchands de cette ville se réunissaient. La caravane s'y arrêtaient pour le commerce et autres occupations. Les voyageurs allaient au "Hammām", visitaient la ville, ses bazars et ses lieux de pèlerinage. Si l'un d'eux se sentait malade il recevait des médicaments des docteurs de la ville (Hakim, ṭabīb).

A cette époque, le danger des bandits et des brigands existait partout. A cet effet, les jeunes de la caravane voyageaient armés; flèches, arcs, épées et lances).

Le voyage des caravanes dans la montagne était plus difficile.

Le passage du SĀLANG, du CHIBAR, du TANG - é - GHĀROU du LATABAND et des autres cols était très dur pendant le froid.

Le père répondit :

- " Comme tu le dis, les avantages du voyage sont innombrables. C'est le cas du marchand qui, pourvu de richesses possède de dévoués serviteurs, d'actifs apprentis. Ils sont chaque jour dans une ville, chaque soir dans un lieu et ils se promènent constamment.

Le riche en montagne, plaine ou désert n'est pas un étranger.
Là où il parvient, il plante sa tente et s'endort. "

o

b) Voilà un autre exemple de la parole de SAADI de CHIRAZ
Il s'agit de quelques lignes de l'histoire du marchand faisant également partie du chapitre III du "Golestân".

Un marchand possédait cent cinquante chameaux chargés et quarante esclaves à son service.

Il me dit :

- " Saadi, j'ai un projet de voyage !"
- " Quel est ce projet ? "
- " 1) Je transporte le soufre du FÂRS vers la CHINE, j'ai entendu dire qu'il y est très cher.
- 2) De là, des bois chinois vers ROUM.
- 3) Les tissus de ROUM vers l'INDE.
- 4) L'acier de l'INDE vers ALEP.
- 5) Le verre d'ALEP au YEMEN.
- 6) Les pierres précieuses du YEMEN vers FÂRS (région de Chiraz).

4

Avant l'Islam, des pèlerins venaient de Chine et du Tibet jusqu'à SAMYAN dans notre pays.

Ils ont écrit des récits de voyages qui sont parvenus jusqu'à nous et forment une sorte de source de l'histoire car ils ont cité des noms de villes et de villages et ont décrit la vie des gens.

Après l'Islam, le pèlerinage à la "Kaaba" est devenu un devoir religieux. Les "Hédjis" se rassemblaient, venant de villes et de villages différents, pour rendre visite à la "Kaaba" à l'époque de " Hadj " c'est-à-dire " Id-é-Korbân ", à la ville de la "Macque" ainsi qu'à la tombe du prophète de l'Islam à "Médine".

Le voyage aller retour durait presque un an.

Les "Hédjis" de différentes villes voisines formaient une caravane. Souvent la caravane des marchands les accompagnait.

Ce fut samedi, le 26 du mois Djumâdi II de l'année 444 (début de l'automne). Après bien des découragements, des dangers courus pendant le voyage, après avoir frôlé la mort à plusieurs reprises nous avons retrouvé notre frère et nous en fûmes ravies. Nous remercîâmes le Seigneur.

A la même date nous sommes parvenus à la cité de "Balikh".

De "Balikh" nous étions partis vers l'Egypte, de là vers "La Mecque" et par "Bassora" en "Fârs" et parvenus à nouveau à "Balikh".

Le total faisait 2220 lieues.

b) " ANWARI d' ABINARD " avait fait l'éloge du voyage, en ces termes, il y a 800 ans.

Le Voyage est l'éducateur de l'être humain,
le nid de l'honneur.

Le voyage est la source de la richesse,
le maître de l'Art.

3

a) Voilà un exemple de la parole de "SÂADI de CHIRÂZ " qui, il y a environ 700 ans, nous donne dans le "Golestân" le récit du jeune homme vigoureux qui voulait voyager.

..... Le fils dit : "Ô Père ! Les avantages du voyages sont nombreux."

1. Le plaisir de l'esprit.
2. Entendre des choses étranges.
3. Se promener avec plaisir dans villes et pays.
4. Acquérir . honneur et politesse.
5. Accroître ses biens.
6. Connaître des amis.
7. Avoir l'expérience de la vie.

N'est-ce pas qu'on a dit :

- " Tant que tu dépends de ta boutique et de ta demeure, ô toi qui n'est pas encore sûr, tu ne seras pas un être humain. Sois, promène-toi dans le monde avant le jour où tu ne seras plus ici-bas."

..... C'était le 12 du mois - Djamâdi II, de l'année 444 de l'Hégire - quand nous sommes arrivés de la ville de MERV. Deux jours après, nous en sommes sortis. Ce fut par la voie de "AB-é-GARH". Le 19 du mois, nous sommes parvenus à "FARYÂB" ; ce trajet représentait 36 lieues (Farsang).

L'Emir du KHORÂSSÂN se trouvait à SHIRDZHÂN et désirait voir KALKH qui était sa capitale. A cause de l'insécurité de la route, nous avons dévié vers SAN JÂN. De là, nous sommes venus vers BALKH par la voie de "Sé-DARA".

Arrivés au relai (rabat) de "Mî-A M", nous avons entendu dire que mon frère ABDOL DJALIL faisait partie du corps des fonctionnaires du Vizir de l'Emir du KHORÂSSÂN. J'étais parti du KHORÂSSÂN depuis sept ans. Arrivé à "DAST-GARD" j'ai vu que l'on transportait des bagages vers SHIBERGHÂN. Mon frère qui m'accompagnait demanda :

- " A qui tout cela appartient ? "

On lui répondit :

- " Ce sont les bagages du vizir "

Il demanda :

- " Connaissez-vous le khwaja (le sieur) ABDOL DJALIL ? "

Ils dirent :

- " Oui, son serviteur nous accompagne. "

Là-dessus une personne s'approcha de nous et dit :

- " D'où venez-vous ? "

Nous répondîmes

- " De HÂDJ. "

L'homme dit :

- " Mon maître, le Sieur Abdol Djâlîl, a deux frères. Depuis quelques années ils sont partis pour "Hâdj". Lui, songeait continuellement dans le désir de les revoir. Ceux à qui il a demandé si leurs nouvelles n'ont pas pu lui en donner. "

Mon frère dit :

- " Nous avons apporté une lettre de l'un d'eux, lorsque ton maître arrivera nous la lui remettrons. "

Après un moment la caravane s'arrêta. Nous nous arrêta, aussi. Cette personne dit :

- " Bientôt mon maître arrivera, si la lettre vous trouve pas il sera triste. "

Mon frère dit :

- " Veux-tu la lettre de Kasse: ou Kasser lui-même ? Kâlâ Kasser ! "

De joie, l'homme ne sut que faire.

Nous allâmes vers la cité de "Balkh" par la voie de "Mîân - Rostâ" .

Mon frère Abdol-Fath Abdol-Djalil était arrivé à "Dast-Gard" par la voie de la plaine. Au service du Vizir il allait vers l'Emir du "Khorâssân". Lorsqu'il entendit parler de nous, il retourna de "Dast-Gard" et attendit auprès du pont "Jamoukiân" jusqu'à ce que nous y arrivâmes.

Les voyages existent depuis que la société humaine existe.

Une forme de voyage est basée sur les saisons.

Même aujourd'hui, les nomades vont vers les montagnes en été et vers les endroits chauds en hiver. Au cours de ces voyages, les membres d'une tribu, accompagnés de leurs femmes et de leurs enfants, voyagent, transportant leurs ustensiles sur des chevaux, des ânes ou des bœufs; ils déplacent leurs moutons, leurs chèvres et même leurs poules. En même temps, ils font des ventes et des achats.

Dans les temps anciens, en plus des voyages des nomades, les hommes se déplaçaient dans le but d'émigrer d'une région à l'autre, étant donné les guerres, les dissensions, les conditions difficiles de la vie quotidienne, ou la recherche d'une vie meilleure.

Des voyages avaient lieu aussi dans un but commercial; on peut citer par exemple: le commerce de la soie, de la "Chine" vers l'ouest, c'est-à-dire le "Khorēssān" et la "Perse", l'"Iraq", la "Syrie", "Roum" (l'Asie mineure et la Grèce).

Cette route commerciale était appelée " la route de la soie". Elle avait plusieurs branches; l'une allant vers "Boukhārā" et "Merv"; l'autre allant vers "Balkh", "Hérāt", " Nishāpour" ou de "Balkh" vers "Merv" et "Ray" (près de Téhéran). L'autre branche allait du "Chitrāl" vers "Kaboul" et "Ghazni".

Les gens voyageaient en "qāfiḡa" = caravane, comme quand ils se rendaient en pèlerinage.

2

a) Voici quelques lignes du "Safar nām " de

NĀSSER KHOSRAW de BALKH

tirées de la fin de l'ouvrage, lequel a été rédigé il y a environ mille ans.

NĀSSER KHOSRAW et l'un de ses frères, après sept ans de voyage en IRAQ, SYRIE, EGYPTE et HEJĀZ rentraient par la voie de "BASSORA" et "FĀRS" (région du sud-ouest de l'IRAN, province de CHIRĀZ) vers leur pays natal, c'est-à-dire BALKH, au KHORASSĀN.

Le troisième frère attendait au KHORASSĀN, l'arrivée des deux voyageurs.

DEPLACEMENTS

et

VOYAGES

des Temps Anciens à nos Jours

**Il s'agit de morceaux choisis de textes
classiques, accompagnés d'introductions,
traduits pour ceux ne lisant pas le dari-R.F**

1°- Voyages des nomades ; voyages des marchands.

2°- Textes classiques : a) Récit de Nâsser Khosraw de Balkh

rentrant dans son pays, revenant d'Egypte
et de Hejâz. (datant de 1.000 ans)

(extrait du " Safar-nâme "

b) Citation 'Anwarî d'Abiward faisant l'éloge
voyage. (datant de 300 ans).

3°- Textes classiques de Saadi de Chirâz (extraits du "Golestan",
Chapitre III, datant de 700 ans)

a) le jeune homme vigoureux qui veut aller
en voyage.

b) voyage d'un marchand.

4°- Evolution des conditions de voyage.

5°- Les voyages depuis un demi-siècle.

6°- L'état des choses aujourd'hui.

حکیم سنایی از دیوانه ها نیست شاعری است که با فکر و بیان
خوشی در زبان هلی ، مکتب نویی ایجاد کرد ... و روان
آدمی را صیقل بخشید که نه تنها حق بزرگی به گردن
همه پستان خوشی دارد ، بلکه جامعه انسانی نیز هدیه و
نیازمند آفریده و تفکیر اوست .

از بیام بیاضی مصداق دلیس و مورد به مناسبت
تجلیل از نصد مین سال تولد حکیم سنایی از نوی

ادب

لغریه سه ماهه پوهنغی ادبیات و علوم بشری پوهنتون کابل

میزان ساقو س ۱۳۵۶

شماره سوم

سال ۲۵

بیانیه پوهاند عبدالسلام عظیمی رئیس پوهنتون کابل

به مناسبت تذکر صد مین سال تولد علامه اقبال در تالار رادیو افغانستان

حضار گرامی !

خو شعالم که درین اجتماع فرخنده که به توجه خاص دولت
جمهوری به افتخار بزرگداشت مقام شاعر و متفکر بزرگ، جهان
اسلام علامه اقبال با اهتمام وزارت اطلاعات و کلتور ترتیب گردیده از
جانب خود و به نمایندگی از استادان و منسوبین پوهنتون
سخن گویم .

اقبال از جمله شخصیت های علمی ، ادبی و فکری جهان چنان
شخصی است که ادبای و شمس فکرات افغانستان آثار با ارزش
اورا یا علاوه و دلچسپی خاص می خوانند . از سوی دیگر افغانستان
یگانه سرزمینی است که آن شخصیت بزرگ علمی و ادبی بعد
از وطن خود به آن محبت زیاد داشت .

اقبال درو س ابتدا پی خود را در وطنی که شاکرانی از او میر حسین

از عظیم رهبر انقلاب اسلامی حضرت امام
 به عفت تجلید از نوبت بین سال
 بیک حکیم سنایی از برای
 سنایی از آواغ یزدگسی است که عشق به حقیقت و
 انسان دوستی و معنویت که ضامن سعادت انسان است در
 آثارش نمایان است .

شمس العلماء در علوم عربی و اسلامی آغاز کرد و سپس از کالج
 دولتی لاهور در جات علمی B.A. و M.A. در فلسفه اسلامی بدست
 آورد و بعد از آن جهت کسب تعلیمات عالی به اروپا رفت و از
 پوهنتون میونخ به اخذ دیپلوم دکتوری نایل آمد .
 اقبال با آنکه در علوم و ثقافت مغرب زمین ید طولی داشت
 به تعلیمات اسلامی و قرآن کریم عقیده راسخ داشت و چنین می
 گفت :

آن کتاب زندۀ قرآن حکیم حکمت اولیای است و قدیم
 اقبال تلقین عارفان افغانستان را عامل مهم و بزرگ نشر دین
 مبارک اسلام در هند میدانست .

سید هجویر مخلم امیر قنداور پیر سنجر را حرم
 خاک پنجاب از دم او زنده گشت صبح ما از مهر او تابنده گشت
 دانش عمیق علامه اقبال در علوم و فلسفه اسلامی فکر او را
 بسوی عارفان معطوف ساخت و درین راه نیز طرق عارفان بزرگ
 افغانستان همچو حکیم ساسی غزنوی و مولینا جلال الدین بلخی
 را برگزید .

علامه اقبال با مولینا جلال الدین بلخی آنقدر علاقه داشت که آثار
 بزرگ خود را همچو اسرار و موزه به پیروی این عارف ناموسی
 افغانستان نبشت

علاقه علامه اقبال از جا نسبدیکر با ملت افغان از جهت
 محادلات بیابانی این ملت با قدرتهای بیگانه بود. در زمان کودکی اقبال
 از جنگ اول افغان و انگلیس و تارو مار گردیدن سپاهیان برتانوی
 فقط چهل سال گذشته بسود و پیروزی میوند از موضوعات تازه
 روز در وطن اقبال بود .

در آوان طفولیت و او ایسل زندگی اقبال سید جمال الدین
 افغانی افکار و آراء اصلاحی خود را آغاز کرده بود که جنبایش بر
 نهضت و بیداری شرق خصوصاً مسلمانان بر اساس تبلیغ معارف
 و اصول اسلامی در بر تو تعلیمات و هبران صدر اسلام و اصلاح و
 رفورم اجتماعی و فکری و مبارزه با استعمار، مجاهد برای تشکیل

حکومت قانونی استوار بود.
افکار سید جمال الدین افغانی بر اقبال تأثیر بزرگ آورده بود و از آن در آثار خود بیان می نمود وی آنقدر به سید عقیده داشت که در جا و پد نامه خویش بعد از زیارت روح او میگوید:
سید السادات مولینا جمال زنده از گفتار اوسنگ و سفال شهرت اقبال بعد از عودت از اروپا بیشتر شد و در آن هنگام سه زبان را برای نبشتن آثار و نشر افکار خود وسیله گردانید. اشعار دری او در محافل ادبی و اجتماعات سیاسی خوانده می شد که عاشقان آزادی از آنها حظ می بردند.

مقارن همان آدرانی که علامه اقبال جهت تحصیلات عالی به اروپا رفت بر پایه تعلیمات سید جمال الدین افغانی که در اشعار و آثار دیگر اقبال به نظر میرسید، به همت و کوشش روشنفکران افغانی و رهنمایان محمود طرزی در افغانستان جنبش و افکار تازه بی پدیدار شده بود.

افکار منورین افغانی در سراج الاخبار پخش می شد و شمارهای زیاد آن به هند برتانی می رسید در همان هنگام سراج الاخبار در پیشاور و پنجاب به حدی مورد دلچسپی و توجه گردیده بود که جوانان هر نسخه آن را دست به دست میگردانیدند و آن را باعلاقه خاص میخواندند.

اقبال در مجامعات و اجتماعات به افغانستان توجه خاص داشت خبر استیصال داد آزادی افغانستان را با خوشی زیاد شنید و اگر خود «پیام مشرق» را بنام اعلیحضرت امان الله خان غازی نوشت و در آن به اعلیحضرت امان الله غازی چنین گفت:
همت تو چون خیال من بلند ملت صد پاره را شیراز بند پس از استقلال افغانستان آثار اقبال در وطن ما می رسید

مردم ما با آثار او خیلی آشنا بودند. به زبان ما شعرهای می سرود. عقاید و افکار آزادی خواهانه را انسان دوستانه اواز مو ضوعاتی بود که قبل از آن هم در افغانستان وجود داشت. اقبال هم بدان حقیقت ملتفت بود که مردم افغانستان با احترام خاص دارند. افغانستان یگانه کشوری بود که او را رسمادعوت نمود.

اقبال در آنوقت کشور ما را که تازه استقرار سیاسی نصیبش گردیده بود به دیدن تحسین می نگرست و استحکام آن استقرار سیاسی را برای بدست آوردن آزادی دیگر کشور های استعمار زده خال نیک میدانست. چشم به وطن ما دوخته بود و به ارشادات اعلیحضرت شهید محمد نادر شاه غازی امید بسزا داشت و آنرا چنین می ستود:

شهر یاری چون حکیمان نکته‌دان راز دا نسی مد و جزر امتان
 پرده یی از طلعت معنی کشود نکته های ملک و دین را وانمود
 اقبال بامعارف و آموزش جوانان ماعلاقه داشت و در وقت سفر او
 به افغانستان شالوده پوهنتون کابل با افتتاح پوهنځی طب
 گذاشته شده بود.

اقبال در تمام دوره زندگانی خود به تربیه و تعلیم اشتغال
 داشت و تربیه جوانان را هم در اشعار خود و هم بوسیله تلقین و
 گفتار و هم در وقت تدریس در پوهنتون به سر می‌رسانید.
 در وقت اقامت خود در کابل درباره اعلیحضرت شهید محمد نادرشاه
 چنین می‌گفت:

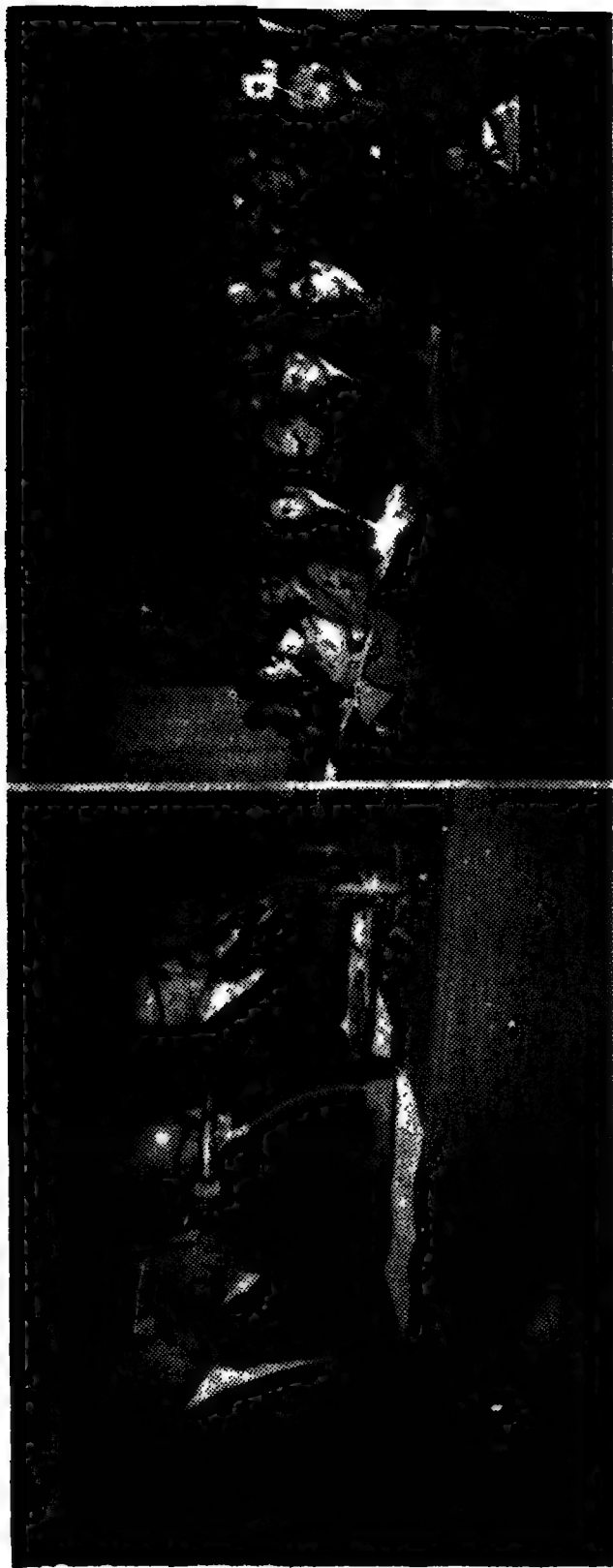
« این کشور بایست این رهبر بزرگ را بحیث آموزگار علیی و
 تربیوی خویش پیذ یرد زیرا تمام دوره حیات او از اخلاص، ایثار و
 دوستی با وطن، عشق به اسلام مشحون و سرشار است. »
 درین موقع از وزارت اطلاعات و کلتور امتنان دارم که این محفل
 جلیل را جهت بزرگداشت شخصیت آن عالم و متفکر عالم
 اسلام بر پا کرده است.

دوام بقیه جمهوری افغانستان را تحت رهبری رهبر بزرگ
 آن بنام علی محمد داود از خدای بزرگ می‌خواهم.

باتشکر

سعی و عمل

بیای خود وزن زنجیر تقدیر
 اگر بلور نعلی، خیز و دریاب
 ته این آگنبد گردان و هی هست
 همچون پلوانی بجوانگی هست
 (علامه: اقبال)



پوهاند عظیمی رئیس پوهنتون کابل در حال ایراد بیانیته، در مجلس تذاکر صلحین سا ل توکد علامه اقبال .

از سنایی تا مولانا و تا اقبال

اثر

پروفیسور ان ماری شومل

آه غزنی، آن حرم علم و فن !

بر غزا رشهر مردان کهن

خفته در خاکش حکیم غزنوی

از نوای او دل بردان قوی

آن حکیم غیب، آن صاحب مقام

ترک جوش رومی، از ذکرش تمام

اینست کلمات محمد اقبال در مجموعه اشعار او بنام «مسافر» که پس از دیدار افغانستان، در

خزان ۱۳۱۲ ش سرود .

از آنجا که اسال مبدین سالگرد تولد اقبال هم تجلیل میشود ، مناسب است این سه استاد

یعنی حکیم سنایی (قرن ۶ هجری)، مولانا جلال الدین (قرن ۷ هجری ۶۰۳ تا ۶۷۲ ق) و اقبال حکیم زمان

امروزی (متوفی ۱۹۳۸ م مطابق ۱۳۱۷ ش) را با هم مقایسه نماییم .

درین اشعار، اقبال به شعر مولانا اشاره کرده است :

ترک جوشی کرده ام من نا تمام

از حکیم غزنوی بشنو تمام

این اشاره اقبال بی حکمت نبوده است. در جهان غرب، هر کسی که با شعر مولانا آشنایی دارد، حتی آنکه مجموعه کوچک نیکولسن را خوانده اند، این شعر دل انگیز سنا بی را می شناسند:

گفت کسی: خواجہ سنا بی ہر د

در ہنجامولانا سخنان حکیم سنا بی را تفہیم میکند، کہ پیش از وفات خود گفتہ بود:

مرد سنا بی کہ ہما نسا نرد

مردن آن خواجہ لہ کار ہست خرد

سابقہ این بیت بہ شعر رودکی میرسد.

ہمچنین ہر دوستدار مولانا این گفتار او را شنیدہ است:

عطار روح بود و سنا بی دو چشم او

ما از بی سنا بی و عطار آمدیم

عبدالباقی کلیناری، دانشمند ترکی، پیدا کردہ است کہ این بیت را باین عبارت سلطان

ولد فرزند سولانا گفتہ است، و بیت اصلی کہ مولانا سرودہ است چنین بود:

عطار روح بود و سنا بی دو چشم دل

ما قبلہ سنا بی و عطار آمدیم

سر چشمہ ارادت مولانا بہ سنا بی، بہ زمان کودکی وی میرسد. پدر سولانا ستا پشگر حکیم

سنا بی بود. حکیم سنا بی، دتی از زندگانی را در بلخ بسر بردہ بود. برہان الدین محقق، کہ شاگرد سلطان ولد

پدر سولانا بود، و مولانا را متوجہ ژرفای رموز راہ سلوک کرد، بہ حکیم سنا بی غزنوی

ارادت داشت چنانکہ در کتاب خود اشعار او را بسیار آورده است.

از ہنجاست کہ در آثار سولانا، بہ «سنا» یعنی روشنا بی سنا بی، بارہا اشارہ شدہ و سولانا،

حکیم غزنوی را بر شد «فاق» تشخیص کردہ است.

اقبال در ان روزگاران، کہ «اسرار خودی» را سرود، یعنی در حدود ۱۹۱۵ ع، تصور میکرد

سنا بی از جملہ آن متصوفان شاعر است، کہ سخنی بہ جامعہ اسلامی زبان میرساند. در حالیکہ بعد،

اقبال عظمت سنا بی را دریافت، و از ہنجاست کہ دہ شعر دل انگیز را در مجموعہ «مسافر» بہ سنا بی

اہدا کردہ است.

مولانا جلال الدین، چندین حکایہ یا گفتار حکیم سنا بی را در مثنوی آورده است. و بہ کتاب

«الہی نامہ» اشارہ میکند، و آن همان «حقیقۃ الحقیقہ» حکیم سنا بی میباشد. مولانا، سنا بی را

«حکیم غیب و فخر العارفین» می نامد (دفتر موم منوی بیت . ۳۷۰). تأثیر سنایی بر مولانا بیشتر از تأثیر شیخ عطار بر وی بوده. این مطلب، از روی آمار و احصائیه مصطلحات عمده آشکار می شود که مولانا بکار برده است. حتی در آغاز مثنوی، حکایتی از حکایه کتاب مفتاح جدید مرچشمه گرفته و آن حکایه وزیر پست که اسرار پادشاه را به چاه گفته بود و از آن نی بن پرست :

زان کهن چاه نی بنی پرست
شد قوی نی بن و برآمد چست
حکایه چنان است که آن لی بن راز سلطان را لا ش کرد ، که :
شه سکتد رد و گوش همچو خران
دارد، این است راز داندان لهان

این همان حکایه یونانی می داس پادشاه گوردیون میا شد که افسانه شده است . شهر گوردیون از شهر فونی که در آن مولانا می زیست و آغاز مثنوی را و ناله نی را در آنجا سروده است مسافت زیاد نداشت . *

البال چون از مرشد خود مولانا جلال الدین سخن میگوید ، او را چنین می ستاید :

جمال عشق گیرد از نی ، او
نصیبی از جلال کبریا نی

به همین گونه یکی از حکایه های معروف مثنوی که بسیار بآن اشاره می شود داستان پیل است و اصل آن در حدیقه آمده است :

* می داس پادشاه گوردیون ، پایتخت فریجیا بود (قرن ۸ ق . م) و آن سرزمین واقع غرب فلات اناطولیّه (آسیای صغیر) است . مردم ، افسانه های زیاد را بوی نسبت داده اند ، که در فولکلور یونانیان (یعنی رومیان زمان مولانا) شهرت داشت . از آن جمله ، اینکه در نتیجه غضب اربابا نواح بر می داس ، گوشهای او سان خر دراز شده بود . وی گوش های خود را به زیر «خود» می لهفت ، و از دراز شدن گوش او و بجز ریش تراش او کسی آگه نبود . ریش تراش از ترس ، نمیتوانست این سر را بر سر او بگذارد . بی طاقت شد ، و راز را به سوراخ زمین در لیستان بگفت . چون نی در آنجا رسید ، آنگاه هر کسی در آن می دید آواز بر می کشد : گوشهای می داس گوش خراست . این سخن گفتن نی و آشیای راز ، در فولکلور یونانیان طی قرون شهرت داشت و به جهان اسلام آمده بود ، چنانکه سنایی آنرا در

«حدیقه» آورده است . * مترجم

بود شهری بزرگ در حد غور

واند ران شهر مردمان همه کور

قصه مثنوی چنین آغاز میشود (د قتر سوم):

پیل اندر خانه تاریک بود

عرشه را آورده بودندش هندو

چنانکه فریتز مایر توضاحت نشان داده است، اصل این حکایه منبج هندی دارد و در لاهیاء

علوم الدین، ابوحامد غزالی (متوفی ۵۰۵) آمده و از آنجا بدقیقه رسیده، و از حدیقه به مثنوی آمده است.

پس شگفت نیست که مولانا در سخنان خود با احباب، که در رفیع سافیه آمده، و نیز در دیوان کبیر، به دیوان سنایی و نیز به حدیقه (بنام «الهی نامه») اشاراتی کرده است.

چون کنمات کلید و مفاهیم عمده را بنگریم، آنگاه درمی یابیم که این دوسرشد با هم دیگر پیوند های نزدیکی دارند. یکی از ترکیبات «برگی بی برگ» میباشد یعنی سازو برگ رو حالی در رویش که بی سازو برگی در کار جهان میباشد، و آن کمال فقر است. هر دو شاعر عارف در اینجا تصویر برگ را پسندیده اند. شیخ عطار نیز این تصویر را از سنایی گرفته است، اما مولانا آنرا بیشتر بکار میبرد. سنایی در شعری که در آن سخن به مدعیان سلوک میگوید، چنین اندرز میدهد.

پای این میدان نداری

جامه مردان موش

برگی بی برگی نداری

لاف درویشی مزن

همچنین در مطلع یک قصیده که حکیم سنایی آنرا در قیة الاسلام بلغ سروده است، تصویری

آورده است که آنرا مولانا در چند جا اقتباس کرده است و از آنجمله در سخنان حسام الدین، که در آغاز مثنوی آمده است:

من نخسبم باصنم با پیرهن

و مطلب از آن اینست که درباره دلدار، کنایه و استعاره گفتن بیهوده است و باید سخن حق را گفت.

سنایی در آن مطلع قصیده می گوید:

سوی آن حضرت نهوید

هیچ دل با آرزو

با چنین گلرخ نغمه

هر کس با پیرهن

حکیم سنائی غزنوی در همین قصیده این مصرع را آورده است:

درد با پد عمر سو زو

مرد با پد گامزن !

و مولانا در دیوان شمس بیاد این مصرع، غزل کاملی سروده است که در دیوان شمس آمده :

ای سنائی عاشقان را

درد با پد، درد کو ؟

بار جور نیکوان را مرد با پد ، مرد کو ؟

گاهی چنان میشود که مولانا یک سطر پراز نغمه و آهنگ را از حکیم غزنوی بگیرد چنانکه

در شعر ۶۹۷ دیوان کبیر :

دل، بی لطف تو جان ندارد

جان، بی تو سر جهان ندارد

و این بیت آغاز قصیده حکیم سنائی در ستایش معشوق رو حالت است .

همچنین ، بنظر میرسد که سنائی ایجادگر ترکیب شعری «دا رو منبر» میباشد که شعرای

صوفی و غیر صوفی آنرا در کلام خود پس از وی آورده اند. حکیم سنائی این ترکیب را بدو

بیان تسلیم به اراده دلدار و کار میبرد.

ما آن توایم و دل و جان آن تو ما را

خواهی سوی منبر بر و خواهی بسوی دار

در نگاه حکیم سنائی دلداره را «سنان منبر و ذل دار تقاوتی نیست . البته در شعر سنائی

ارتباط این ترکیب با سرلوشت منصور حلاج ، روشن نیست .

امادر شعر مولانا ارتباط کلی روشن است ، و نزد شاعران مابعد سراج و مکرر میشود چنانکه در

هنداسلامی ، برز اسماء الله غالب این بیت را سروده است که مقام ضرب الحذل را گرفته است :

آن راز که در سینه نهانست نه وعظ است

بردار تو آن گفت و به منبر نتوان گفت

این مطلب را اقبال در نامه های خود آورده و در آخرین رباعی خود خلاصه کرده است :

نهان اندر دو حرفی سر کتا رست

مقام عشق منبر نیست دار است

یکی از مشخصات کلام سنایی سخن بی پرده و بکار بردن چنان تشبیهات است که بعضی ها توقع واقفان آنرا در کلام صوفیانه ندارند. نویسندگان انگلیسی زبان مسلک ویکتورها که ترجمه تسنی از دیوانه و دیگر اشعار سنایی را خوانده بودند، اکثر این را نه پسندیده بودند، مثلاً بیت

با برون آی همچو سیر از پوست

با پرده درون نشین چو بیا ز

مولانا نیز مانند سنایی، تشبیهات گوناگون بکار میبرد و از سیر و پوست سخن میگوید. يك ترکیب شکفت دیگر، که در سخنان هردو شاعر عارف خوانده میشود، در باره جانور درنده بنام یوز یا کوز (کفار) است. که در هند آنرا چپته می نامند. این جانور در مقام تشبیه مقابل شیر سیاه. شیر خون آشام است و کوز ساهل به خوردن پنیر شناخته می شد که آدمیان برای شکار کردنش بوی می دادند. حکیم سنایی میگوید:

آدمی در جمله تا از نفس پر باشد چو کوز

هر زمانی آید از وی دیور ابوی پنیر

در دیوان کبیر مولانا (امانه در مثنوی) به کوز و پنیر اشاره های زیاد شده است. و این تشبیه را از حکیم غزنوی گرفته باشد. مقصد از دیور ابوی است.

ترکیب مشترك دیگر «تسبیح طیور» است در یکی از قصاید عمده سنایی آواز و رغان به معنی همان حمد ایشان به پروردگار آمده است. از روی آنست که شیخ فرید الدین عطار (مثنوی ۶۲۷) در منطق الطیر آواز و رغان را معنی کرده است. مولانا جلال الدین یکی از دلا و بزرگترین تبصرات را مستقیماً از حکیم سنایی گرفته است، و آن آواز لك لك است:

آن لك لك گوید كه لك الحمد لك الشكر

چنانکه معلوم است، سنایی، به پیروی عطار، سخن از مسخ شدن جنایت کاران بشکل خوك در روز رستاخیز سخن گفته است. و این تشبیه و کنایه، متکی بر حدیث نبویست: «بعث كل عبد علی ما مات علیه». یعنی که بر آن نگهخته و زنده کرده میشود هر بنده به همان گونه که در وقت مرگ بوده است. مولانا در مثنوی (د فتر دوم بیت ۱۳۱۳) میگوید:

حشر بر حرص خس مردار خوار

صورت خو کی بود، روز شمار

همچنین در آثار سنایی و مولانا هردو صنایع لفظی مشاهده میسر می آید چنانکه «قاف قرب» و «دال دها» و غیره. سنایی این صنایع لفظی را می پسندد و آن در غزلهای مولانا نیز خوانده میشود.

مولانا جلال الدین ، عزل های عده را از حکیم غزنوی به میراث گرفته است ، خود را دیگر
بهجم مثنوی میگوید :

عزل من عزل نیست ، تعلیمست .

نیکو لسن در یافته است که این مطلب در فصل نهم حد یقه نیز آمده است . (البته این
مطالعات به نحو ای مندرجات فصل نهم حقیقه موافق است گرچه در نشریه چاپی نیامده است) .

مولانا ، ما نند سنایی ، چون سخن از عیسی بگوید ، خر عیسی را نیز بخاطر ما رد :

قدر عیسی کجا شناسد خر

لحن دایود را چه داند کر

هر دو شاعر ، بعضی مطالب تاریخ اسلام را به عنوان رموز شعری وادبی بکار میبرند ، که
تا آن زمان بسیار در شعر متداول نبود . مثلاً اشاره به جعفر طیار که شهید شد و سوزده رفتن وی
به بهشت آمد ، چنانکه در آن جهان ، بجای دستان بریده ، صاحب پاله شده ، ویرواز کرد :

مرد دنیا باز باید

تا که درد دین کشد

جعفر طیار باز یابد

تا بهلین پرد (قصیده ص ۳۸)

همچنین است ، ذکر از ابو هریره . هر دو شاعر چون از وی سخن میگویند ، بخاطر میبندند
که ابو هریره ، انبانی داشت و حکایت چنان است که در آن انبان نعمت های شگفت موجود
بود . اینك کلام سنایی :

بو حنیفه وار پای شرح بر دنیا نهم

بو هریره وار دست صدق در انبان کنیم

جای دیگر :

بو هریره وار باید باری اندر اصل و فرع

که دل اندر دین و گه دستی در انبان داشتن

هریره بمعنی بچه گریه است . در کلام مولانا هنگام ذکر ابو هریره سخن از گریه نیامده است .

* * *

تذکار همه این شباهت ها و موافقت ها ، بین کلام سنایی و مولانا ، طویار دراز دارد ،

زیرا میتوان ، باسانی ، يك يك با ذکر امثله ، اشعار هر دو مرقد را با یکدیگر و این همه

ظاهر کلام و هیئت خواهد بود و نه مغز. از اینجا است که باید در ژرفای سخن بجوئیم، که این هر دو شاعر عارف چه میگویند. اکثر شباهت ها در معنی و سلیقه بین سنایی و مولانا مشاهده میسرند. اما شباهت های عمیق تر، بین هر سه شاعر یعنی سنایی، مولانا و اقبال در یافته میشود. اقبال در شعر خود در باره سنایی میگوید:

من زید ا او ز پنهان در سرور
 هر دو را سرمایه از ذوق حضور
 او نقاب از چهره ایمان کشود
 فکر من تقدیر مؤمن را نمود.
 هر دو را از حکمت قرآن سبقی
 او زحق گوید من از مردان حق.

تکیه گاه هر سه شاعر، کلام الله است. بیت سنایی در باره کامل بودن قرآن، مروف است:

اول و آخر قرآن همه «یا» آمد و همین؟

یعنی اندر وه دین رهبر تو قرآن «یا»!

قرآن هر سه شاعر را متوجه معنای کلمه شهادت «لا اله الا الله» گردانیده، و درین باره میان غزله و قونیه و لاهور سلسله یی بهمان آمده است. هر سه شاعر، کلمه «لا» را دارای مقام عمده شمرده اند. حکیم سنایی ایجاد گر تشبیه بر تأثیر «جاروب لا» میبافد، و صورت نگارش «لا» به نقی جاروب شباهت دارد. در حدیقه میگوید:

تا به جاروب لا نرو می راه

نرسی در سرای الا الله (حدیقه ۱۳۹)

در قصاید گوید:

بس به جاروب لا نرو رو بزم

(قصیده ۱۹۷)

کو گب از من گنبد دوار

مولانا جلال الدین عین تشبیه سنایی را بکار میبرد:

بروب از خویش این خاله

بچن آن حسن شاهانه

به جاروب لا، بستان

که «لا» بی خاندروب آمد! (دیوان ۵۸۷)

سنای «لااله» را آغاز راه «الاله» میداند:

چو حرف «لااله» گفتی،

به «الاله» مبدأ کن! (قصیده ۴۹۳)

این مطلب رامولانا و نیز اقبال تکرار و شرح میکنند، چنانکه اقبال در جاوید نامه مقام «لا» را پیش از «لا» می‌ستاید. روح جمال الدین افغانی را به سخن می‌آورد، که با انقلاب روسیه خطاب میکند که چون کاخ قیصران یعنی مدعیان خداوندی را شکسته است، باید اکنون راه اسلام را بگیرد:

کرده‌ای کار خداوندان تمام

بگذر از «لا» جانب «الا» خرام

در گذر از «لا» اگر جوینده ای

تازه اثبات گیری زنده ای

همچنین اقبال در باره فیلسوف بزرگ آلمانی آنچه میگوید که به مرحله «لا» باقی ماند و بمیدان

«لا» با نگذاشت، و این تضاد تار و پود افکار نیچه میباشد.

دست اندر لام و «لا» خواهم زدن

بای بر فرق هوا خواهم زدن

زخمه اخلاص اندر صدر جان

بر نوای «لااله» خواهم زدن (ص ۳۸۰)

و نیز در همین قصیده کوتاه میگوید:

طریق دولت از برای بندگی

بر دوال کبر یا خواهم زدن

کلمه «کبر» یا «رامولانا» پیش از هر کلمه دیگر در میان جلال ربانی ذکر میکند. اقبال این مطلب

ملفت است و چنانکه در رباعی دربارهٔ لوی و دریا های دیگر کلمه «کبر» را از کلام مولانا می‌گزیند.

در ابیاتی که خطاب به سنای کرده، اقبال از آنچه بیشتر سبب تکراری او بود، یعنی تأثیر فرنگی

بر مسلمانان به سخن میگوید:

مؤمن از افرتگیان دهد آنچه دهد

تنه ها اند و حرم آمد دهد

در پاسخ اینکه «چه باید کرد؟» اقبال کلام حکیم سنای را از بهشت می‌شنود: آنکه سنای

یعنی فقر بی برده است و مطلب از آن فقر عرفانیست که منزل عمده سلوک است و نه تنگدستی مسکینان که آدمی را بسوی گدائی می کشاند .
اقبال از زبان سنایی میگوید .

رازدان خروشر گشتم ز فقر
زاده و ما حسب نظر گشتم ز فقر
یعنی آن فقری که داند را مرا
بچند از نور خودی الله را

اندرون خویش جوید لاله
در ته شمشیر گوید لاله

مطلب از آن فقر است که مایه سر بلند است . چنانکه در حدیث نبوی «الفقر لغری» آمده است .
و آنکه فقیر حقیقی است باید در این میدان ثابت قدم باشد :

همچو سردان گوی در میدان ننگن !

این کلام مولانا است و آنرا ز قصیده معروف حکیم سنایی گرفته است :

یا پر و همچون زنان رنگی و بویی بیش گیر ،
یا چو سردان اندر آیی و گوی در میدان ننگن !

در اینجا نکته بی سی آمد که هر سه شاعر را بان متوجه سیاهیم ، و این معنی کلمه « مرد حق » و « مرد خدای » میباشد . مرد حق آن نتواند شد که بیان حالش در آیه ۱۷۹ سوره اعراف (جزه نهم) آمده است : « از گروه آنها که کالای نعم ، بل هم اخیل » (سان چار پایان . بلکه همراه ترا) میباشد . مطلب ، مردیست که گوی در میدان انگنه و سچاهد راه حق باشد . سالک نباهد به چهره آدمی نما فریفته شود ، و سنایی میگوید ،

اندر این ره صد هزار ابلیس آدم روی هست

تا هر آدم روی را ، زنهار ، آدم نشمیری ! (غزل ص ۶۰۶)

مولانا عین مطلب و تشبیه را میارد . سنایی و مولانا هر دو بیان میکنند که پدر آدمی عقل و مادر او نفس است ، و باید آدمی خود را بمقام آزادی برساند :

سراد از مرد می آزاد مسرد هست

چه مرد مسجدی و چه کشتی

از بهجاست که در شعر مولانا اهمیت جستجوی این مرد میدان و این آدمی را درسی باییم . حکایه

آن حکوم که با چراغ گردشهر می گفت: می گفت: یافتن انسانم آرزوست. معروف است. اقبال در آغاز جاوید نامه همین بیت مولانا را می آرد:

دی شمع با چراغ می گشت گرد شهر
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

باید تصور کنیم که این کلمه مرد و انسان زاده نظر بات فلاسفه و حکما در باره انسان کامل می باشد. در زمان سنائی هنوز فلاسفه در نکته های تکنیکی و بحث فلسفی «انسان کامل» داخل نشده بودند. از آنجلیت که در کلام مولانا نیز هیچگاه تر کتب «انسان کامل» را نمی خوانیم. همچنین در کلام اقبال بیشتر سخن از (سردسوسن) آمده است. و سردسوسن در کلام اقبال از آن «سورسن» (سایر سرد) که حکیم المانی نوه از آن سخن می گوید تفاوت و اختلاف بیکران دارد. ازینجاست که اقبال از زبان سنائی می گوید:

مشت خاکی را به صدر تکه آرزوست
بی به پی تا بید و سنجید و غمز و د
آخسر او را آب و رنگ لاله داد
«لا اله» اندر ضمیر او نسها د

لاله در تخیل اقبال نشانه آزاده مرد است و گل گلاب نشانه بنده قید و بست باغ و باغبان. لاله در دشتهای بی پایان سر بر می زند و در زبان شاعرانه شرقیان رمز خون شهید، و شایسته ترین گلان است. اقبال در همین جا گوید:

لا اله را در وادی و دشت و دهن
از دیدن پستانخوان داشتن
بشنو دردی که صاحب جستجوست
نغمه بی را کا و هنوز اندر گلوست

پس چگونه این آزاده مرد، این مرد سوسن، ظهور میکند؟ صوفیان باستان، و در بی ایشان ستای و سولانا، میدانستند که جهاد با نفس، آدمی را مرفراز میکند. و مرد باید خود را به اخلاق لاهوتی مجهز سازد «تخلوا باخلاق الله». تا آنکه روح جبرئیل، جای شیطان نفس را گیرد چنانکه مولانا گفته است.

در حدیث نبوی آمده کان شیطان کل راغاهانی الله علیه حتی اسلم..»

(جامع صغیر ج ۲ ص ۷۵). یعنی: شیطان من کار بود، و خدا پاری کرد

آن شیطان اسلام آورد. سنایی اشاره به سلمان فارسی میکند و میگوید:

هر که در عقل همچو سلمان شد دانکه دیودلش مسلمان شد (حدیقه ۳۰۰)
درینجا شایسته است بنگریم که هر سه شاعر در بار ابلیس چه میگویند. نباید تصور کرد که ابلیس
محض نشانه قوای شر میباشد، بلکه حکایه دیگری دارد.

از زمان منصور حلاج (۳۴۳ تا ۳۹۰ هجری) که از زبان ابلیس خطاب به پروردگار گفته بود
«جَعَدْتَنِي بِكَ تَقْدِيرِ» مولیان، ابلیس را سمای لاجمه انگیز کسی می شناسند که در میان فرمان
بر فرمان و رضای خداوندی گرفتار بلاولمن شده است. در همه اشعار دری که خوانده ام هیچ کدام
را مانند اشعار سنایی که از زبان ابلیس آورده است هورا نگیز نیافته ام:

با او دلم به مهر و مودت یگانه بود

سیرغ عشق را دل من آشیانه بود

بودم معلم الملكوت اندر آسمان

امید من به غلذهرین جاو دانه بود

در راه من نهادن همان دام سکر خویش

آدم میان حلقه آن دام دانه بود

ای عاقلان، عشق مرا هم گناه نیست

و یافتن بجانب او بی رضای نه بود

عطار در بخش دوم «جوهر ذات»، جواب ابلیس را به صاحب سوال معارف:

در اول لعنتم کرد ست محبوب

به آخر دارمش امید مطلوب ...

مولانا در دفتر دوم مثنوی، حکایه «بیدار کردن ابلیس معاویه را که وقت نماز گذشت»

میارد. ابلیس در جواب معاویه سرگشت خود را بیان کرد و چون دوم بار پاسخ داد:

گفت: ما اول فرشته بوده ایم

راه طاعت را بجان پیچوده ایم

گرچه مولانا در بار ابلیس، بمقایسه حکیم سنایی، سخت گیرتر است، مگر عن مطالب رها ندارد.

اقبال نیز در چندین جا سخن از ابلیس میگوید و سمای لاجمه انگیز او را توصیف میکند، که عشق

او قدیم بود، مگر خود زوال یافت. اما اقبال، در اینجا، بیشتر از آدمیان شکایت میکند، که

دستخوش شیطان گردیده دست به گناه میزنند و قاصد اعمال خود را سیاه و سیاه تر میکنند. اقبال

«کَلَامُ ابْلِیسَ رَادِر دَجَاوِیدِ نَامِه» میارَد.

ای خداوند صواب و با صواب من شدم از صحبت آدم خراب
هیچ که از حکم من سر بر تافت چشم از خود پست و خود را در لیاقت
بند و صاحب نظر را پس سرا يك حریف پخته تر باید مرا
آنکه گوید از حضور من پرو آنکه پیش او نیزم مسا و جو
ای خدا يك زنده مردی حق پرست لذتی شاید که با هم در شکست

گویا که ابله چشم برده چنان آدمی زاد آزاده مرد است که شایسته همان سجده باشد که
ابله به حضرت آدم نکرده بود و تا آنروز برسد ، ابله سراسیمه و در تب و تلاشی است.
ازین مطالب به مطلب مشترک دیگر هریه شاعر میرسم : خوانندگان شعر سنائی میدانند
که وی از «لردیان» بارها ذکر میکند. آدمی باید پایه های لردیان را پیچیده از مقامی بقلبی
برسد چنانکه از «لای بالا رود به «لای». در کلام مولانا نیز ، سخن از لردیان آمده است.
سنائی میگوید :

در ره روح پست و بالاهاست

کوههای بلند و دریاهاست

این مطلب را مولانا در رباعی (دتر اول بیت ۲۰۹۵) شرح داده است. سنائی در همین
تعبیه ، که در بلیغ سروده ، بسی عبارات را میارد و مولانا آنرا در رباعی خود باز ذکر میکند .
اینکه کلام سنائی :

سالها باید که تا يك سنگ اصلی ز آفتاب

لعل گردد در بدخشان ، یا عقیق اندر یمن

سده ها باید که تا يك پنبه دانه ز آب و خاک

شاهدی را حلقه گردد ، یا شهیدی را کفن

روز ها باید که تا يك مشت پشم از پشت میش

زاهدی را خرجه گردد ، یا حماری را رسن

عمر ها باید که تا يك کودکی از روی طبع

عالمی گردد تکوین یا شاعری همین سخن

قرنها باید که تا از پشت آدم نطفه ای

بوالوهای کرد گردد ، یا شود ویس قرن (تعبیه ص ۳۸۶)

یعنی که ظهور آزاده مرد روزگار درازی را بکار دارد و تا وی از مادر بزاید هزاران هزار میرد.

شیخ عطار در منطق الطیر میگوید:

صد هزاران خلق شد آتش پرست

تا خلیل الله از آتش پرست (منطق الطیر ۲۳۷)

شیخ عطار درجات و منازل پیشرفت و پختگی را به همین گونه در ابیات دیگر شرح میدهد .
چنین سیر در سیدان سلوک از برکت ایشان و قربانی پیاپی عاشق صورت پذیر می شود و حکیم سنایی
در مثنوی سیر العباد میگوید :

از نباتی ملک توانی شد

وز زمینی فلک توانی شد

سختان مولانا جلال الدین درین زمینه معروف است :

از جمادی مردم و ناسی شد م

وز نما مردم به حیوان سرزد م

مردم از حیوانی و آدم شد م

پس چه ترسم ؟ کی ز مردن کم شدم ! (دفتر سوم مثنوی)

مولانا این بیان را در دفتر سوم و چهارم با مثالهای متعدد شرح میدهد . این سخنان وی بر اقبال
هنگامیکه در ۱۹۰۷ م رساله علمی خود را تهیه میکرد تأثیر زیاد آورده است . اقبال از روی آن نظریات
خود را درباره نوعی خودی بر ساخته است : بنده باید خردی معنوی خود را چنان پرورش دهد که
شایسته ایستادن در برابر پروردگار و مناجات با پروردگار گردد و مشیت و رضای او تعالی را درک نماید
تا از روی آن این جهان را ببود بخشد . چون بنده را این همه آزمون ها نیرومند سازد آنگاه صدمه مرک
جسمی وی زبانی نخواهد رسانید و نور شفق کون تجلی حق را مشاهده خواهد کرد و در زندگی
نوین در حریم پناه خداوند گام راه خواهد یافت . اینست عقاید اقبال که مستکی بر عقاید مولیان همچو
مولانا و حکیم سنایی مغزوی میآید .

نزدیکی و قربانیت این شاعر عارف تنها در زمینه روحانی نیست . بخاطر پدری که حکیم سنایی
شاید نخستین کسی بود که از مراحل مختلف زندگی در سیر العباد سخن گفت و درباره هر فلک شرحی
داد . از مقر تاز جل و همه بروج . مولانا جلال الدین بلخی این سیر افلاک را تقلید نکرده است اما در
جاوید نامه اقبال مسافرت سماوی بنده به شهر آرمه تاز جل و در پایان رسیدن در محضر تجلی جلال
حق بیان گردیده است . (از فلک شمس سخن نمیگوید و شاید دلائل علمی امر و زی مانع او شده
است) . اقبال این سفر افلاک را یکجا با مرشد خود ، مولانا طلی میکند . تأثیر کمیدی الهی دانسته

ایده‌الوی (متوفی ۱۳۲۱ م حدود ۷۲۵ هـ ق) نیز او را به کلام سنایی نزدیکیتر می‌سازد. و دانشمند ممتاز شرق شناس عصرمانه کولسن سیرالعباد را شکل پیش‌آهنگ شاه‌کار دانه تشخیص داده است. آيا سالک را چه طریق، این طی منازل و این نموی شخصیت نصیب خواهد شد؟ پند، به چه گونه به امکان و مقام پرواز روح کامل جانب پروردگار واصل شود؟ جواب این همه در عشق است، و آد می از فیض عشق به این مراتب میرسد، اقبال از زبان سنایی میگوید:

مومنان زیر سهر لاجورد،
 زنده از عشقت وئی از خواب و خورد

سنایی گفته بود:

عشق در پای محیط و آب دریا آتشست
 موجها آمد که گوئی کوههای ظلمت است (۸۰۶)

همچنین مولانا بیان عشق را داده بود، و چنین اشعار سنایی را به یاد داشت:

زینهار از روی غفلت این سخن بازی مدان
 زآنکه سر دریا ختن در عشق، اول منزلت است (۸۱۳)

یکی از نمونه های تازه این عقیدت خالص به عشق، در اشعار زبان‌سندی شاه‌عبدالمطیف بهشتی، در سرود او بنام «سورسورتهی» خوانده میشود.

آیا درس این عشق را چه کس میگوید؟ درس این عشق را صاحبان مذاهب نمیگویند:

عشق را بوحنیفه درس نگفت
 شاعری را در او روایت نیست

این سخنان حکیم سنایی غزنوی را عطار و مولانا تکرار میکنند، مولانا در دفتر سوم مثنوی بهت ۳۸۳۲ مولانا میگوید:

آن طرف که عشق می‌الزود دود

بوحنیفه و شاعری در سی فکر

پس اگر این عشق را صاحبان مذاهب شرح نمیدهند، چه کس بیان میکند؟ فیلسوفان نیز بان پی نمیبرند. در آثار سنایی در باره فلاسفه کلمات سخت و درشت آمده است، حتی این معنا را که (یک قرن پیش از در حضرت بگزیده آمده بود) رعایتی نمیکند. در نتیجه این سبب در کلام شاعران صوفی، در طی قرون، نمونه نارسایی فلسفه در راه دریافت حقی گردیده است. مولانا نیز، زهد تأثیر پدرش بهاء‌الدین ولد، و تبصرات خشن پدری شمس تبریز در باره

فلاطفه بدر بسیار جاها، دانشمند فلسفی را دیسولفک حساب میکند. اقبال نیز با رها بر د
فلسفی عشق را که نمونه آن این سیناست به عاشق مشتعل از آتش عشق مقایسه میکند، که
نمونه آن مولاناست:

بوعلی الدرد غبار ناله گم
دست رومی پرده محمل گرفت
این فروتن رفت و تا گوهر رسید
آن بگردانی چو خس، نزل گرفت

اقبال از زبان سنایی میگوید:

بوعلی داننده آب و گل است
بیخبر از خستگیهای دل است
نیش و لیش بوعلی سینا بهل
چاره ساز پهای دل، از اهل دل
سخن اقبال با سلطان سنایی را بغض نمیدهد، که در یکی از زیبا ترین قصیده های خویش
در نعت پیامبر اسلام سروده است:

رحمة للعالمین آمد بطیبت زوطلب،
چه ازین عاصی و زان عاصی همی جوئی شفا؟
کان نجات و گمان شفا گار بابست جسته اند
بوعلی سینا نیارد، در «نجات» و در «شفا»

این قصیده سنایی، بیان سوره «الضحی» یعنی «سپیده دم» میباشد.

نسخه چیر و قدر در شکل و روی و موی اوست

این زلیلت می شود معلوم و آن از «الضحی»

اشعار زیبای مولانا در نعت پیامبر اسلام، که سر تا سر اشعارش آمده است، بغض طریما
میباید. در اینجا نیز، اقبال، از روی شعور، اهمیت این جنبه شعر سنایی را دریافته است. چون
اقبال در جواب از زبان حکیم سنایی غزنوی، مقام عشق را در می یابد، آنکه سرچشمه و منبع این
عشق را چنین درک میکند که این شمع آفتاب مصطفاست:

زنده می تا، سوز او در جان تست

این نگه دارنده ایمان تست

مصطفی بحراست و موج او بلند / خیز و این دریا بجوی خویش بند
 قیامت و نزد یکی لفظی و معنوی / همان سنائی بتولید روحانی وی مولانا ، معلوم و روشن
 است . درباره اقبال باید تذکر داد که وی نهفت ، به انتقاد پرداخت و سپس خود تلمیذ
 روحانی مولانا شد ، و نیز بعداً معنی حقیقی کلمات حکیم سنائی را دریافت .

مولا این عقیدت را سخ گفته آدمی را زاد و تو هستی کما مل از سر آن نصیب میشود .
 و از محبت و ارادت و اعتماد بر پیامبر اسلام ، اعتمادی که دوران جستجوی فلسفیان منحل نباشد .
 سالک را باید که در جستجوی مرد خدا باشد ، و این مقتضی جریان روزگارند و از است . اما
 هر بنده را لازمست که پیوسته در پی آن باشد تا در زندگانی خود بآن برسد . سالک و متین ، بصارت
 معنوی و باطنی دارد ، که مولانا آنرا ستوده است و اقبال از زبان سنائی میگوید :

بر درون شاخ گل دارم نظر / غنچه ها را دیده ام اندر ستر

تأثیر روحانی حکیم سنائی غزوی بر کلام مولانا نمایان است . هر قدر در آثار شعری حکیم
 سنائی بیشتر جستجو شود ، در آن ، گمان انکار و عفا بد ، که از روی لفظ و معنی بر تکوین زندگانی
 روحانی دو مناطق شرقی جهان اسلام تأثیر آورده است ، باز یافته میشود . آنچه مولانا درباره مرشد
 معنوی خود سنائی گفته بود ، عقیده همه ارادتمندان سنائی میشود :

گفت گسی : خواجه سنائی هر د

مردن آن خواجه نه کار بست خرد ا

کا نه بودا و که پیادی پسر بد

آب نبود او که به سر ما فرود

خانه نبود او که بوی شکست

دانه نبود او که زمیشت نشرد

کج ز ری بود درین خاک کندان

کا و دو جهان را بجوی می فرود

اقبال در یکی از آخرین رباعی های خود نصیبی را که از آن دو مولوی شاعر زمان قدیم
 حاصل کرده اند ، به نیکویی ادا میکند :

نصیب از انقشی دارم که اول

سنائی از دل رومی بر انگشت ا...

(ترجمه از انگلیسی آیت الله العظمی خرمی)

پوهاند غلام صدر

مناظره قلمی سید جمال الدین افغانی

با ارنست رینان فرانسوی در خصوص دین اسلام و علم

در جریان حیات پراز حوادث سید جمال الدین فرزند ناسی افغانستان حادثه دیگری اتفاق افتاد که بظاهر علمی و اکادمیک معلوم می شود ولی در واقع با محور اساسی رسالت و ارتباط نزدیک داشت. بنابرین هر که از سیرت لیکوی سید سخن گفته با طعنان و یا با جوازین واقع ذکر می کرده است و آن این بوده که یک تن از علمای تاریخ ادیان در فرانسه در نیمه دوم قرن نوزدهم پیام ارنست رینان خطابه ای در وینور سته سورین تحت عنوان اسلام و علم ایراد کرد و بعد ها همان خطابه در روزنامه (دیه) بتاريخ ۲۹ مارس ۱۸۸۳ م طبع رسید و از همین طریق به مساعدت دوستان عربی سید جمال الدین در محتوای خطابه رینان اطلاع یافت و نظر او را مبنی بر اشتباهاتی دهد که می بایست تصحیح شود. همان بود که به پاسخی مفصل ب زبان عربی نگاشت و به ضم نامه ای عنوانی مدیرو روزنامه مزبور فرستاد که در هجدهم ماه می ۱۸۸۳ م ترجمه آن ب زبان فرانسوی بر صفحات روزنامه دییه چاپ رسیده پاسخ سید جمال الدین در تعدیل و تصحیح نظر این دانشمند فرانسوی طوری که از اعتراف خود او بر روی صفحات همین روزنامه به دست خیلی مؤثر افتاد و منظور سید جمال الدین بر آورده شد و این رویداد در شرح حال زحم آزادی و بیداری شرق بعنوان مناظره قلمی سید جمال الدین افغان با رینان مستشرق فرانسوی شهرت گرفته است. خطابه رینان مشتمل بر سه نکته بود: (۱) یکی اینکه سؤرخان می گویند: علوم عربها بعلوم غربها تمدن غربها و فلسفه غربها. آنان درین گفتار بر خطای روند چنانست بیشتر تمدن منسوب به غربها زاده قریحه عجم بوده چنانکه قسمت اعظم فلسفه منسوب به ایشان مولود نصا وای نسطوری ویت پرستان ایرانی است، بنابراین نسبت دادن آنها به عرب ها کی از آنها و همین عدم دقت در تمیز است و از کسانی که در جهان اسلامی بعنوان فلاسفه تبارز کردند بجز از افکنی همه از تبار غیر عربی بوده اند.

د دیگری آنکه دین اسلام به علم و فلسفه و کاوش آزاد تر میسر می‌کند و حتی ملت اعتقاد به تئیس خوارق عادات و ایمان تلم بقضا و قدر مدراء بحث علمی می‌گردد و آئین مسلمانان که دست به فلسفه باز دارند مورد آزار و شکنجه قرار گرفته اند یا کتا بهای شان طعمه حریقی گردانیده شد یا در پناه امیری که بظا هر متدین می‌نموده بر سر می‌برده اند ولی با آنهم آنچه از فلسفه ایشان به ما رسیده ارزش فراوانی نداشته جز فلسفه یونانی که تغییر یافته داده چیزی دیگر نبوده و آنچه که ازین فلسفه از راه اسبابها بدست آرد با ثبات رسیده تر چمه مغدوش این فلسفه بوده و آرد با ثبات بود حقیقی از آن بر نهیدند و هنگامی از آن حقیقتا فائد حاصل کردند که آنرا با رد دیگر از منابع اسلیش بزبانهای خویش در آوردند اما اسلام مانع قائل خرد در باره حقایق اشیا شده و عقل مردمان کشورهای اسلامی نارسا است و از علم متفر بوده بحث و کاوش را کفر و نقصانی یهوده می‌انگارد.

نکته سومی آنکه نژاد عربی به طبیعت خود از فلسفه و نظر فلسفی دور تر از عقل سلما بر نژاد ها افتاده است زیرا للملت که دور تسلط نژاد عربی بشمار می‌آید دوره خلایق راشدین است و فلسفه و بحث علمی در اندوه پدید نیامد و صرف وقتی پدیدار گشت که عناصر مرجعی مظهر شدند و عباسیان راهلیه امویان کمکه نمودند و با تفت خلافت را از سام بمراق انتقال دادند. ر بنان خطابه خود را با تعریف و ستایش از قیمت علم و دعوت قاطبه ملل چه هر ملی و چه عربی بسوی علم پدید بگونه پایان بخشید (پس علم روح هر هیئت اجتماعی است و ملل با آن گامها به پیش بر می‌دارند و با علم عدالت استمرار می‌یابد و عقل انرژی را استعدا می‌کند و علم جز بر پیشرفت استوار بر کرامت و آزادی بشر یاری نمی‌کند. (۲).

با خواندن این خطابه که در روزنامه دیبه‌التشاور یافته بود ملاحظاتی خلق السامه در ذهن سید خطور کرد و همان بود که ما حاضر ذهن خود را بقید تحریر در آورده و به ادایه روزنامه فرستاد سید بعد از تمام رنهای معمول و احیاناً عراق آمیز (۳) خامه‌ای بر غی از سر خطادور لیا ل خاور و نسلان است گفت که خطابه و بیان حاوی دو نکته اساسی است (۴):

یکی اینکه دین اسلام نظر بظهور خاص خود با علم از دو مقادست و مداومت پیش می‌آید. و دیگری آنکه هر چه بطبع خویش هاستگی بجهای ساءراء الطبعی و فلسفی باید دارند.

سید جمال‌الدین افغان دو دفع نکته نخستین بر سرش را بدین نحو طرح کرده گفت: نمی‌توانیم هنگامیکه خطابه را از آغاز تا انجام مورد مطالعه قرار دهیم از خود می‌پرسیم: آیا این امر را چهار

و سرانجام دین اسلام ظهور رسیده و با منشأ آن چهره ای است که دین اسلام در اوان انتشارش در گوشه و اکناف جهان بخود گریخته و از عادات و اخلاق مردمانی همان کرده که بای خویش بحرم اسلام رفتند و با بای خویش معطره آن کشایم شدند و پس از طرح سوال بدین نحو سید چنین ابراز نظر کرد که رنجان به یقین پاسخ الراسی دالسته ولیکن کوتاهی وقت ونداشتن فرصت مایل او گردید تا این نکته دقیق را روشن سازد. و به اداسه سخن در باره همین نکته سیه جمال الدین همان انگشت بردین مسیحی نهاده گفت آنچه در اسلام بطریق پیوسته در سایر ادیان هم روی داده است. زعمای کاتولیک همانگونه که من می دالم هنوز از کینه تیزی و پیکاره بالچه که از نظرایشان گمراهی و تدلیس للمداد شده دست برداشته اند.

اما درباره نکته دوم سید گفت - که عربها با پذیرفتن آئین اسلام از حال توحش بد رسیدند و در جهت ارتقای ذهنی و طرق پیشرفت علمی براه افتادند و وساحت نهضت فکری و فلسفی با همان سرعت قطع مسافت و سیر منزل کردند که تنها با سرعت لغوحات و پیشرفت لطایف ایشان در رغبور مقامه است. در خلال هکون از دانشهای یونانی و غیر یونانی بهره ها انداختند و در میان خود و بقیه کشورها که تحت نفوذ سلطه ایشان واقع شدند باشکفتنی خاص رویه پیش رفتند.

روم و بیزانطه نه تنها مرکز عمده فلسفه و علم لاهوت بلکه منبعی بودند که تمام معارف انسانی از آن برون انسانی می کرد ولیکن وقتی فرا رسید که علمای آنها از بحث و تحقیق باز ایستادند و کتب ارجمنشان از خاطره ها فراموش شدند و هنگامیکه عربها بدخایر فرهنگی ملل متقدم دست یافتند در همان بیداشتی بمرسی بردند این علوم بدرس و از چشم افتاده را احیا نمودند و الکشاف داد لب و چنان رونق و جلای بدالها دادند که از پیش نداشتند.

آیا این رویداد اشارتی بلکه برهانی بر ذوق و حقوق فطری ایشان در ساحت علوم نیست؟ این درست است که عربها فلسفه را از یونانیان بوام گرفتند و از اعاجام مواریث گزیدند و مشهور را ترا اقتباس نمودند ولی این علوم را که از طریق فتح بدست آورده بودند شرح و بسط دادند و دامنه آنها را بگسترده اند. انسجام منطقی دادند و بمرتبه کمال رسانیدند و این امر حاکی از ذوق سلیم و بین موشکافی نظر و دقت ملاحظه است که بحدت سراج می شود.

فرانسویان انگلیسها و آلمانیها بقدربها از روم و بیزانطه دور نبودند ولی با این و منشا بدخایر علمی این دو بلاد استفاده نبردند و واسطوتا و تکیه کماله عربی را بخود نگرفته بود از وی اطلاعی نداشتند و او را در روزگاری ها بختند که مشعل هدایت عربی از قله کوه های الهی راننی آغاز به برون

انگلی گرد و روشهایی آن بفریب رسید اما تا وقتی که سیه یونانی خود را نگه کرده بود و با آنها برخورد بود اتفاقی بدو نکردند. آیا این برهان قطع دیگری بر مرایای عقلی مر بها و علاقه طبیعی شان بصوم نیست! در حالیکه مسیور بنان خود این نکته را مسلم می داند که کشور های اسلامی در خلال پنج قرن یعنی از ۷۷۰ میلادی تا قرن سیزدهم هر روز نگاه علماء و متفکران گرانمایه ای بوده اند و جهان اسلام در آن هنگام بر دنیای مسیحی برتری و تقوی داشت چه بر بنان می گوید: عده ز یاد فلاسفه ای که در قرون نخستین اسلام بظهور رسیدند مانند سیاستمداران معروف از اصل حرانی یا اندلسی یا عجمی خراسانی و یا از نصاری شام بودند. سید جمال الدین بگفتار خود ادامه داده گفت: من نمی خواهم خصایص برجسته علمای عجم خراسانی را بدیده حقارت بنگرم و از تشکیکه در دنیای اسلامی داشتند اغماض نمایم ولیکن افتقد می گویم که حرانی ها عرب بودند و مر بها هنگامیکه اسبابها را فتح نمودند اصل و نژاد خود را حفظ کردند و همواره عرب باقی ماندند و زبانی که حرانی ها چندین قرن پیش از ظهور اسلام بدان سخن می گفتند زبان عربی بود و اینکه حرانی ها قبل از اسلام اعتقاد بدین صابشی داشتند این معنی را نمی رساند که باصل عربی اقتساب ندارند و قسمت اعظم نصاری شام از مر بهای عجمی بودند که به دین نصرانی گرویدند اما در مخصوص این باجه و این رشد و این طفیل روی این ادعا که در جزیره عرب تولد نه شده اند به هیچ وجه نمی توان گفت که در عربی بودن خود کمتر از انگلی بوده اند و خاصه اگر این گفته را مسلم انگاریم که برای تمیز ملتی از ملت دیگری راهی بجز زبان وجود ندارد.

علاقه بر این اگر ما باصل نژادی نظرداشته و از عوامل مؤثر و مشوق ملت بیرونند فرد معروف نظر کنیم بدون شک به چنین نتیجه می رسیم که نا بلون از فرا سه نباشد و آلمان و انگلستان در باره علمائیکه باین کشور ها رخت مها جرت بستند و در آنها راجل آلات انگلند ادعای حقین بنا بند و ایشانرا از خود جدا اند.

سید جمال الدین اتفاقا بمواصل گرایش این جمله بخاموشی تماس گرفته پاسخ خود را بر خطابه ریتان بدین کلمات پایان داد. (هقل موافق عوام الناس نبوده تعالیم آرا بجز یکمده انگشت شمار فقیه روشن فکر نمی داند. و علم باز بیانی و دلکشی که دارد نمی تواند بشریت را کاملاً ارضا کند و انسانیت نیازمندیکه کمال مطلوب است و عاشق پرواز در افق دور و تار یکی که فلاسفه و علماء توان دینو با کشف آنها را ندارند. (۵)

بعد از خواندن پاسخ سید جمال الدین این سوال در ذهن خطوط می کشد که او چرا با این همه مشاغل سیاسی که داشت و با وجود مشکلات شرق که این همه او را به خود مشغول ساخته بود در این

موضوع احكام و زید و حتی با ارتباط با این موضوع مسائل مختلفی در باره قضایا و نگاشته است. علت آن این بوده که رینان و امثال وی از سخن گفتن در باب مسوئله‌های چینی می‌خواستند اسلام و نصراوت را در میزان مقایسه بنهند تا نخست مسلمانان و مسیحیان را و بانی را با هم قرار دهند و سپس دعوی مغفرو غالب را در مقابل دعوی شکست خورده و مغلوب بگذارند (۶) و بدین طریق اعلان مسلمانان مشرق زمین را با رزقه‌هایشان تضعیف کنند و از اعتمادشان به نفس بکاهند تا داستان اشغال و حمایت شرق کهن سال را بزعم خود توجیه کرده باشند.

سید جمال الدین افغانی که داعیه اعظم بیداری و رشد سیاسی شرق اسلامی بود و علاقه‌مندانی عاجل سیاسی بر روش دهنبت سیاسی مسلمانان را نیز منظور نظر داشت چارو ناچار محمد عبده را گرد مخلص خود را هم درین مبارزه عظیم با خود هنوا ساخت. استاد و ما گرد هر دو می‌خواهند که اعتماد عقل مسلم و روشنفکر را در عصر نوین به عقیده ان احاده کنند و موانع خرافات جمود و تقلید را ز سر راه آن بسوی عمل بر طرف سازند و برایش فلسفه‌ای در زندگانی تهیه بکنند که بر قواعد و ضوابط دین بی‌ریزی شده باشد تا خود را در برابر فلسفه غرب مستط و مقهور و سبوت لیب و حتی این اقدام ایشان سودمند تر از کار علمایی بوده که از دین اسلام در برابر مجتهدین حریفه‌ی دلاخ می‌کردند و ابراد ها ی اینها غالباً بنور الفاظ و مفاهیمی جرح می‌زد که سایر ادیان را بیشتر از دین اسلام چه در گذشته و چه در وقت حاضر متضرر می‌ساخت. اما شبها تکیه از طرف متفکران غربی مانند زیان بر انگیز می‌شد نیازمند یک اندیشه عقیده مند بدین بود که با افکار تازه ضد اسلامی علی الخصوص و ضد دینی علی العموم رو با روش و دو مقابله کنند و این اندیشه‌ها در فکر وجدان مسلمانان و الهایی را انگیزه می‌کردند که از شخص مستقد و مستبد بر اندیشه اش و صاحب باطن مشعورن از باین انتظار جواب را داشت. عقل استاد و شاگردش آراسته به چیزها می‌بود که عقل مسلمان روشنفکر در عصر خود از اعلام اعتماد بنفس و بر ائین افتخار اقتضای کرد. (۷) روی این اساس زهم بیداری شرق علی الفور به غرض نهانی این خلورفتا سر و به انگیزات سیاسی خطابه او که بظاهر علمی و اکادمیک معلوم می‌شد بی‌بر و با پاسخ خویش فرصت را بروی ضایع گردانید.

سید جمال الدین در رد نظر رینان تنها نبوده بلکه هم وطنان او اعم از معاصر و متاخر و مع تهمت‌های وی برداخته. از جمله معاصرانش سر و مسرور رئیس هیئت اعراسی محصلان مصری در لراسه بود (۸) که خطابه رینان را حاوی سه نکته مهم دانسته در خصوص نکته اولی تقریباً با وی منوا بوده و راجع به نکته سومی چندان احتیاط قابل ملاحظه می‌مبذول داشت و صرف نکته دومی را سود توجه قرار داده گفت نمی‌توان در اسلام از چیزی سراج گرفت که مدرسه تقدم و ارتقای علمی باشد بلکه برعکس مسلمانان در اعصار مختلف قایل به تقدم علمی آمدند و دین ایشان مانع

شان نه گزیده از اینکه از بسیاری از سرگذشت‌شان گوی سبقت بر باید و وقت و حلقه کنند و از نظر هر سیاسی که در همین روزگار یکشور های شان مفر کند نهضت و دست بردن بنا من علم مشهور است. عجب این است که در روز قبل از ایراد خطابه ریتان چند تن از علمادر بر این همین منطل خطابه های ایراد کردند که در آنها نوآوری هر بهادر زمینه علم حیات اد سخن دادند و این خطابه که در مجله علمی نشر شده ما را به ماحیت تمدن اسلامی در قرون وسطی راهنمای می کند و اگر مسیور ریتان بر آنچه که مدیو و دوزی در باب علوم، آداب، هنر و صنایع منسوب به بهادر مؤلفات خود نوشته اند اطلاع می یافت آنچه را که اکنون بهر بها نسبت داده هرگز نمی داد. اگر دین اسلام بسطور پان و مسیور و بهود را باین قدم علمی که مسیور ریتان بیان کرده اجازت داد پس چرا اکنون مشوق میلونها مسلمان بر استعداد از علم قرار نگیرد.

از متاخران لونی مسینون فرانسوی شیخ اسلام شناسان را نام می بریم. او به نقد تاریخی برهان ریتان پرداخت. برهان وی از این قرار بود که لایارد مورخ انگلیسی در جریان گشت و گذار خود در شرق اسلامی مدتی در عراق ماند و چون بشهر موصل رفت بران شد که در باره اوضاع تاریخی و بازرگانی و غیره شهر معلوماتی بدست آورد بدین منظور به قاضی شهر رو آورد و استمداد جست و قاضی بنامه ای ندای او را لبیک گفت و جواب وی طوری که ریتان گوید به نحوی بوده که عداوت ذات الهی علم و اسلام را نشان می دهد. ریتان با این نامه جعلی حمله خود را بر دین اسلام آغاز نمود و با همین مدو که اسلام را مخالف علم معرفی کرد.

مسینون را عقیده برین است که این نامه نه از قاضی مجهول موصل بلکه از خود ریتان بوده است (۹) اول اینکه در نامه قاضی خطاب، کلمه ای گویند من بوار شده که این طرز بیان هم در عربی و هم در ترکی بکلی نامأنوس است و قاضی باید نامه خود را یکی از این زبان های شرقی نوشته باشد و مسیور ریتان با این طرز بیان می خواست به شنونده یا خواننده ابهام کند که این طرز گفتار از شیوه های نامه نگاری متداول مردم شرقی زمین است.

دوم، نام این قاضی درست نیست و سبیله ای هم برای شناخت صحت این نامه نداریم ولیکن با مراجعه بکتاب همین مؤرخ انگلیسی معلوم می شود که قاضی مجهول الهوی به موصل شخص بد خلق و بد دلی بود و در برابر این مؤرخ رفتار ناشایسته ای از خود نشان داده است و معلوم آنکه او در نامه ای که ریتان از وی نقل می کند افسان با نادار، خوش رفتار و دارای تعالیمات دینی است.

سوم، آنکه قاضی موصل در نامه خود از ستاره دنبال دارد بلکه اندک مدتی قبل از خطابه ریتان

کشف شده بود اشاره می کند پس لای می اگر از مردم نادان بود و توجیهی به مشکلات علمی نداشت از کجا و چگونه از تازه ترین اکتشافات که در علم حیات آن عصر صورت گرفته اند آگاه بود؟ بالاخره تخصص و تعادلی که در بین هر یک از عبارات و قسمت های چهار گانه در نامه لای می به شاهنسی رسد همه از یک ادیب جلیل القدر و نویسنده توانایی مانند رینان ساخته است؛ از یک سرور نادانی هم چون قاضی موصّل که بهر ار گفته رینان اینقدر جاهل بوده است.

رینان عنوان خطابه خود را اسلام و علم گذاشت، در خصوص جزو اول آن که عبارت از دین اسلام است هر کس که در این محفل حضور بهم رسانیده تا حدی معلومات دارد بنا برین نیاز برای سخن مفصل درین مورد احساس نمی گردد و تنها همین قدر باید گفت: اسلام دینی است که خداوند جل جلاله بر محمد صلی الله علیه و سلم وحی فرموده از ایمان و عمل تشکیل یافته که اولی در عقیده و اصول قوانین اسلامی و دومی در شرع و ترویج ایمان تجلی می کنند (۱۰). اما در باب جزء دوم که عبارت از علم است، باید پرسید که منظور رینان از علم آیه مجموعه ای از معلومات منظم است و یا علم را بمعنی خاصی به کار برده است و چرا اینقدر اصرار و تأکید بر علم کرده و این نکته وقتی روشن می گردد که باندیشه های فلسفی مروج در فرانسه قرن نوزدهم رجوع شود و در انصورت معلوم خواهد شد که قبل از روزگار رینان یکی از هم وطنان او بنام اگست کونت در نیمه اول قرن نوزدهم فلسفه تحقّی را بنیاد گذاشت (۱۱) بدین نهج که ما هست و انکشاف نظر علمی را سوید مطالعه آثار او داد و باین نتیجه رسید که دید علمی همواره از سه مرحله می گذرد و این سه مرحله را بعنوان قانون نموداد کرد.

در مرحله نخستین که عبارت از شکل ربائی (اورم تپولوژیک) است پدیده ها همه به وسیله علل مافوق طبیعی تشریح و تبیین می شوند، در مرحله دوم که عبارت از تفکر نظری میثاقی است (سپیکولاسیون متافزیک) عقل فردی و عقل اجتماعی علت های شخصی (پرسنل) شیعه انسانی (کوازی هومان) را غیر ضروری نگاشته و لیکن هنوز پدیده ها و حوادث را معلول چیزها می دانند که در زیر سطح پدیده جاگزین بوده از نموده های استوار و برانها واقعی ترند و از قد این دو روش اندیشه تحقّی (پایه پوزیتیویست) ایمانی می آید که عبارت از مرحله سوم است. در همین مرحله است که ترکیب موجوداتی که جدا و مستقل از جهان محسوس فرض می شوند مورد انکار قرار می گیرند. این علم که بدین تحقّی گفته می شود در حدود مدرکات محسوس منحصر مانده از طریق عملیه انتزاع و تجرید به کشف قوانین قایل می آید و این قوانین بنویس خود علت های اشیاء نبوده بلکه چگونگی وقوع پدیده ها را توصیف می نماید و این نه تنها دو جهان بحث کلی بلکه در هر پدیده

که تحت تجربه حسی واقع شود صدق پیدایی کند. مرحله اولی نقطه انفصال مرحله دومی نقطه انتقال بوده صرف مرحله سومی هدف ثابت و نهایی هر اندیشه را تشکیل می دهد.

هرگاه يك مفهوم عام و فاسلی بدست آید که مورد استعمال وسیع تری داشته و هر پدیده مبدءی آن باشد هدف علمی تحقق می یابد و انسان با همین ساختمان عضوی خاص خود می تواند بصورت مطلق (۱۲) بداند که علم چه می تواند بکند و این ماراتر بر پیشگویی ساخته چنانکه بتوان آنرا می دهد که طبیعت را تحت کنترل درآورده آنرا برای تقدم و معادلت انسان استخدام کنیم و علم بدون يك باید بتواند آینده الهای معینی در برابر چشم انسان بگذارد و انسان را اخلاقا را هنمایی کند و الهام بخشد بنا برین می توان گفت که اگست - کونت فیلسوف فرا نسوی علم تحقیقی را نه تنها کافی برای توصیف چگونگی و نوع پدیده ها می دانست بلکه بر علاوه این او معتقد بود که علم تحقیقی می تواند کمال مطلوب و ارزشهای اخلاقی بشریت را تعیین کند.

اگست کونت از هرج و مرج فکری و انحطاط معاییر اخلاقی دوران خود سخت هراسان بود (۱۳) و از نظرش لازم بود که برای رفع این نقیصه و مداوای بی نظمی در رفتار اخلاقی چیزی انجام داده شود و اگر بنا باشد که نظم از بی نظمی عقلانی و اخلاقی زاده شود تثبیت و برقرار ساختن يك عقیده منسجم ضروری می باشد - و چون از نظر او منبع اساسی و عمده این بی نظمی کشمکش میان علم و دین بود توجه خود را بر همین نقطه متمرکز ساخت. برقرار ساختن وفاق بین علم و دین و هم چنان برگشت اقتدار دین و کلمه از نظری ناسمکن و نا مرغوب می نمود و صرف پیکراه امکان داشت و آن اینکه علم خود يك دین تحول یابد و مفاهیم آن بقدری انکشاف و تعمیم یابد که جانشین الهیات گردد. طرز دید علمی و روش علمی توسعه و انکشاف گزید و حیات یابد بار دیگر برشالوده علم بنام تنظیم گردد (۱۴) و تنها از همین طریق می توان جهان را نجات داد.

رینان که در نیمه دوم قرن نوزدهم می زیست در باره علم تحقیقی، محدود و نفوذ قدرت آن نظر هموطن خود اگست کونت را بالوازم آن پذیرفت، بنابراین می تازد يك والیهات را در بغلوی اینگونه علم زاید انگاشت - چنانکه همین نظر تا قرن حاضر استداد یافته در مکتب فلسفی ای که به عنوان تحقیقی منطقی در تاریخ اندیشه عقل معاصر معروف است باوج خود رسید و از همین جا است که رینان در خطابه خویش راجع به اسلام و علم همین علم تحقیقی را منظور نظر داشته (۱۵) و آنرا با صرف و ستایش از علم پایان داده و در باب آن این همه ابرام و تاکید را نهاده است.

سید جمال الدین افغان در اینکه علم تحقیقی مفید بوده و آثار نیکویش در حیات انسانی مشهود است با این خاور شناس فرانسوی هیچگونه اختلافی نظری ندارد ولی این نابغه الهی علم را در حیات انسان ضروری می داند لمانه کافی. چه علم تحقیقی از اشیاء و حوادث همانگونه که هستند بحث می کند نه الطوری که باید باشند. بنابراین می توان گفت که علم تحقیقی با ارزشها سرو کاری ندارد و اگر ارزش در حیات انسانی مقام داشته باشد با پدر بهلولی علم تحقیقی مشعل دیگری هم باشد که راه انسان را بسوی سعادت روشن کند، وجدان و خاطرات او را در باره آنچه از احوال غیب و رازهای نهانی کون که نمی داند مطمئن و آرام سازد، زیرا اینها هوای اند که عقل محدود او نمی تواند بر آنها احاطه کند و ممکن نیست که حوادث زمان و مکان آنها را برایش ظاهر سازد (۱۶) و بطور سید جمال الدین افغان درین مورد دین است که دین رابطه انسان را با کافه وجود تعین می کند و همکذا آنچه از ظاهر و باطن، اشکاز او نهان، گذشته و آینده که از ازل تا ابد امتداد یافته در قلمرو عقیده ایمانی او قرار می گیرد. (۱۷۰) و این کار تنها از عهد دین ساخته است نه از علم، علماء و فلاسفۀ تاریخ اند بشه بشری در قرون گذشته و همچنان در قرن حاضر به صواب نظر سید جمال الدین شهادت می دهند (۱۸) در اروپای قرن نوزدهم دو جریان بصورت برجسته وجود داشت یکی تعصب دینی و دیگری تعصب نژادی. در حین سخن گفتن از رنسان و والدیشه های او نباید چندان توجهی بروحیه دینی دوران وی مبذول کرد چه او اصلاً بدینی ایمان نداشت و باید صرف از روحیه تعصب نژادی که آثار متعلق بشرق او را نگران ساخته است، با اختصار وائی بفرض ما ازین گفتار و درین مقام حرفی گفته آید تا بهار روش واقعی افکار او بی پرده شود.

نخستین علامت تعصب، علامت تعصب نژادی بر ضد عربها در آثار تمان متولای ۱۸۱۹ میلادی بظهور رسد و رنسان با سیاحت خویش در تاریخ زبانهای ساسی يك جامعه علمی بدان داد و بعد ها حمله خود را بر علمیه تمام نژاد ساسی آغاز کرد و خاور شناس آلمانی کرسیان لاسن متولای ۱۸۷۶ درین حمله بادی همست شد (۱۹) تقسیم کردن انسانها بدو نژاد ساسی و اروپایی از سعی و کوشش علمای تاریخ زبانها در قرن نوزدهم که ارتباط آنها تا آن وقت معلوم نبود (۲۰) نشأت کرد و رنسان اولین کسی بود که نژاد ساسی را با نژاد آریایی دانست (۲۱) معاصران و معاصران چون بگفته رنسان از لحاظ دانش او در زبانهای زبانی و از جهت باز دید وی از کشور های ساسی زبان — اعتماد داشتند درین نظر از متابعت نمودند. رنسان می گفت و نمی سزد که دین و نژاد ساسی از دوسه ای فلسفی جویند و هم و از شکفتنی های تقدیر این است که نژادیکه ابداع خود را در

زمینه ادیان به بلندترین مدارج اعتلا و قوت رسانید اندک بحث فلسفی بخصوص تولید فکر و فلسفه در نزد ساسی ها جز اقتباس محض بی حاصل و تقلید از فلسفه یونانی چیزی نگری نبود ماسته ازین گفته بغوی برمی آید که زبان ساسی بودن را مدار حکم بر تاریخ و ارزش نظر فلسفی در نزد عربها گردانیده است .

اودر جای دیگری گوید: و از اشتباه و سودالالت الفاظ بر معانی خواهد بود که بر فلسفه یونانی نقل شده بزبان عربی لفظ فلسفه عربی را اطلاق کنیم، باین وصف که در جزیره عرب نه مبادی و نه مقدماتی برلی این فلسفه بمیان نیامد و همه آنچه که انجام یافته این بوده که همان فلسفه یونانی عربی نگاشته شده است . بر علاوه این فلسفه جز در نقاطی که از جزیره عرب بمنسنگها دور افتاده اند مانند اسپانیا، مراکش و مصر تشکوفان نگردید و بیشتر اهل آن از ژاد غیر ساسی بودند پس معلوم میشود او نه تنها در خطابه خویش در سورین مخالفت خود را با طلاق فلسفه عربی بر نظر عقلی مسلمانان ابراز کرده بلکه در کتاب خود بعنوان تاریخ زبانهای ساسی نیز همین نغمه را ساز نموده است . و آنچه درین باره علی الخصوص می توان گفت این است که زبان از وجود زبان هندواروپائی بوجود قوم آریائی و از وجود زبان ساسی بوجود قوم ساسی استدلال کرد (۲۲) و سابقالفاظ آریائی باز ای او قنات بجای هندواروپائی بکار می رفت، در آلمان منگام زبانداری ادولف هتلر تبلیغات غیر علمی زبادی در باره قوم آریائی بمعنی مطلوب حزب نازی نوشته شد و عملاً عرض از لفظ آریائی مردم غیر یهودی گردید. اگر در این همه خورجین های پر از دروغ يك گندم صدق و راستی پیدا شد این بود که زبان عبری زبان هندواروپائی نیست بلکه از اسنم ساسی است که ارتباط نزدیکی با عربی دارد (که آنهم زبان ساسی است) و کمترین زبان مصری های قدیم مربوط می شود چیزی بعنوان (قوم) هندواروپائی (آریائی) با قوم ساسی وجود ندارد و اشخاصی که باین السنم تکلم اند بهمان اندازه از يك تیره و از آذاند که مردم انگلیسی زبان امروزه قاره های دنیا (۲۳) .

امام جمال الدین الفان به محیط اجتماعی اهمیت فراوان می داد و قایل به تفوق ناشی از نژاد نبود و زبان را مهمترین ارکان سهیلتمی دانست (۲۴) و آنجا که او در قیاس فلسفه و نظر فلسفی بر عربها بنحویکه در پاسخ وی به خطابه زبان تذکار یافته با اشاری می کرد چنین باید گفت که سید جمال الدین شاید لفظ عرب را بیک معنی خاص بکار برده آنرا بر کافه ملل و مردمانی که در کشورهای اسلامی بسر می بردند و زبان عربی را در اکثر تالیفات خویش استفاده می کردند اطلاق می کرد و بدین ترتیب اعاجم خراسانی، هندو، ترکان سوری ها، مصری ها، بربرها اندلسی ها و غیره را شامل می شود که در زبان کتب علم با هم آواز و همه تبعه دولت اسلامی بودند. و استاد کارل و نلیو خاور شناس ایتالی در کتاب خود بعنوان

«تاریخ علم فلك در نزد عربها در قرون وسطی» لفظ عرب را بهمین معنی استعمال کرده است ورنه بهرین عنوان این فعالیت ذهنی و موالید آن فلسفه اسلامی بوده و هست. و در نزد ارباب خود بهمین اسم و رسم شناخته شده بود. این سینادر کتاب شفاء و در کتاب نجاتهیر متفلسفه اسلامی را ابتکار برده و ههرستانی در کتاب الحلل والتحیل از فلسفه اسلام نام برده و هکذا لفظ فلاسفه اسلام و حکمای اسلام در کتاب اخبار الحکما و مقدمه ابن خلدون وارد شده است پس چه می شود اگر بهرین نظر هلالانی که در نزد مسلمانان وجود داشت اصطلاح فلسفه اسلامی اطلاق شود بدین معنی که با قطع نظر از زبان و دین ارباب آن، در کشورهای اسلامی و در سایه دولت اسلام بظهور رسیده و در آشغوش آن رشد کرد.

رئیس بنظر معلوم نمودن این نکته که دین اسلام ایمانح تقدم علمی است و یا خبری می توانست بقرآن مجید رجوع کند و اگر چنین کاری می کرد حتمادر صفت و ضمان می دهد که: (الذین یذکرون الله یماتو و یدعون علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السموات و الارض یقولون ربنا ما خلقت هذا باطلا - سبحانه لفتنا عذاب النار) (۲۵) هکذا در قرآن مجید می دید که پروردگار عالمیان رسول خود را با ستزاده از علم تعلیم داده می فرماید. و قول رب زدنی علما (۲۶) و بالاخره می توانست بتاریخ اسلام رجوع کند و اگر چنین کاری می کرد در آنجا حتمامی دید که رسول اکرم تعلیم دادن سواد خواندن و نوشتن را به اولاد مسلمانان فدیهد آنهمه از اسیران جنگی قریش قرار داد که در جنگ بدر اسیر شده و توان پرداخت فدیهد را نداشتند اما در این مورد باید بگوئیم که دین اسلام از اندانش بیزار است و سخت برضدان مبارزه می کند که دعوت به العاد کنند و به وحدت که اساس اسلام است خد شده در ذهن مسلمان وارد آورد و بنابرین اسلام مانع ان علم تحقیقی است که العاد را ترویج کند ولیکن آیا علم تحقیقی بالضرور معجز بالعادمی گردد و من گمان نمی کنم که عالمی پاسخ این سوال با ثبات بدهد و اگر این استدلال درست باشد یقین می توان گفت که دین اسلام هرگز مانع علم تحقیقی نه شده است و نه خواهد شد و اگر ربهان اینطور می کرد هیچگونه نیازی بدستان جعلی قاضی موصل پیدائی نکرد و ایکن او به سابقه روحیه قرن نزد هم که شیوه تاریخی را در زمینه تمام مطالعات متعلق بذهن بشری برگزیده بود معتقد بود که تاریخ صورت لازم علم هر چیزی است که تسامع صن زندگانی ذکر کون شوند و متعاقب باشد، پس علم زبانها تاریخ زبانها است و علم ادب و فلسفه تاریخ ادب و فلسفه است چنانکه علم ذهن بشری تاریخ ذهن بشری بوده نه تحلیل زوایای روان فردی (۲۷). و اگر این نظر پذیرفته شود پس می توان گفت که دین اسلام عبارتست از تاریخ آن نه پادوی اصولی که در قرآن مجید و احادیث نبوی بیان شده اند و بنابرین می توان از عمل مسلمانان و بنام هر اسلام دلیل

گرفت یعنی نمی توان لایمی موصول را مدار حکم بردین اسلام قرار داد.

سید جمال الدین افغان با این نظرو فانی نداشته احیاء دوره های گذشته را نمی کند و این نکته در فکر جنبش اصلاحی خودی خواست مسجد و عظمت منبرم مسلمانان را دوباره زنده کند و این نکته در فکر اصلاح بر اساس مبادی وحی شده منبر است، بنابراین انسان از نظار او جز معنوم نظامی نیست که در سایه آن جهات دیگری برد، لذا نمی توان از عمل مسلمان بردین اسلام دلیل گرفت. این از یک طرف و از طرف دیگر دین ابد الهایی را وضع و تعیین می کند که باید در رفتار آدمی زاده جامعه عمل پیوشد و چون جامعه عمل پیوشد و تحقق یافت بعد از گذشت زمان جزو حوادث مورد بحث تاریخ قرار می گیرد اما تئوریکه در حالت ابد ال باقی است تاریخ نمی تواند مطالعه آن بردارد چه تاریخ باید از حوادث گذشته طوریکه در زمان گذشته به وقوع پیوسته اند بحث کند و اگر این استدلال مقرون بصواب باشد می توان گفت که دین اسلام با تاریخ آن یکی نیست.

نظریه ان در خصوص این نکته که ابا عربیها و با مسلمانان در فلسفه ای که باشان منسوب است سهم اصلی داشتند و یا صرفاً از فلسفه یونانی تقلید نمودند مترودد و متذنب است، در خطابه خود که در یونیورسیتة سوربن ایراد کرد از اینگونه سهم امیل انکار ورزید ولیکن در جایی دیگر گفت: «در نزد من درس نو و شگفتی ازین داستان امیخته می شود و آن اینکه فلسفه عربی بگانه نمونه ای از فرهنگ نهایت هالی بشمار می رود که تقریباً بی آنکه اثری از خود بجای گذارد ناگهان متروء گردید و از خاطره استی که الراه ابداع کرده بود تقریباً فراموش شده» (۲۸)

(عربیها از تفسیر آراء ارسطو وسیله ای برای ایجاد یک فلسفه معلواز عناصر خاصی ساختند که تماماً با آنچه که در نزد یونانیان مطالعه می شد، مخالف بود و فلسفه قرون وسطی هم چنین کرد) (۲۹)

(شایسته است که جنبش حقیقی فلسفی در اسلام را در مذاهب، تکلمان جستجو کنیم) (۳۰).

اگر این گفتارهای وی در نظر گرفته شوند بوضاحت دیده می شود که او تا بل به حصه اصل و ابدایی مسلمانان در فلسفه بوده است و روی همین تردد اندیشه بود که بعد از اطلاع بر پاسخ سید جمال الدین افغان بر خطابه اش اعتراف کرد که (بن معلوم می شود که شیخ جمال الدین مرا با مجموعه ای از اندیشه ها آشنا ساخت و آن اینکه اسلام در اول وجود خود مانع از استقرار جنبش علمی در سر زمین های اسلامی نگردد ولیکن در نتیجه دوم وجود خویش به اختناق جنبش علمی پرداخت) (۳۱) «من با شیخ ازد و ماه پیش آشنا شدم و در خود حالتی احساس کردم که قبلاً جز در برخورد با افراد قلیل آن حالت بمن دست نداده بوده» (۳۲) نظر به آزادی اندیشه، تمایل کریمه و مباحثات امیحه اود رحالی که با وی صحبت می کردم

گمان می نمودم که خود را با یکی از اشخاص نام روبرو می بینم و من بدون شك این میثاق این رشد و پایداری از آن بزرگ را که در خلال پنج قرن پیوسته برای آزاد ساختن انسانیت از قیود اسارت صرف مساعی می نمودند به چشم می بینم» (۳۳).

افراد سید جمال الدین افغان برخلاف بهرینان باعث آن شد که او نظر خود را در این خصوص تعدیل و تصحیح کند و بدون شك در همین نتیجه اخیر نظریات رینان تا حد زیادی تعدیل شده و منجر گردید به آنکه مبارزه بر ضد علم از مابیت دین اسلام نیست بلکه از طبیعت آن در نفع اول وجودش تشویق بر علم بوده نه در نفع دوم آن.

برای اتمام سخن دو باره مناظره قلمی سید جمال الدین افغان با رینان دانشمند فرانسوی در خصوص اسلام و علم می خوانیم این نکته را بیفزاییم. اگر فیلسوف و کسی گفته شود که يك نظام فلسفی را باید پدید آورد و برای تبیین آن اقامه برهان کند و با نظام فلسفی بی را مرد و ددالسته برد آن استدلال نماید رینان به هیچوجه فیلسوف نبوده و هم اصیل و ابداعی در ساحه فلسفه نداشته (۳۴) است و از همین جا است که فیلسوف معاصر ما برتراند رسل در کتب خود تاریخ فلسفه غرب و فلسفه شرق و تاریخ فلسفه در چین بحث از فلاسفه قرن نهم اروپا حتی پادری از او برگرفته اند و از مؤلفان شرقی دکتور طه حسین در کتاب حافظ و شوقی بصورت هابره و استاد کهر عباس محمود المقاد در کتاب محمد عبده بصورت طنز آمیز او را فیلسوف خوانده اند (۳۵) بدون آنکه علت این توصیف را بیان کنند اما محمد علی فروغی (۳۶) و شیخ مصطفی عبدالرازق (۳۷) تا حدی به تفصیل از وی سخن گفته اند و احکیم و ابوالفلسوف گفته اند و مرتضی مدرسی چهاردهی (۳۸) از همین موضوع زیر عنوان «د و فیلسوف شرق و غرب سید جمال الدین و رنست رینان» حدیثی بیان آورده است. از نظر من اطلاق لفظ فیلسوف بر او حاکی از اشتباه و عدم دقت در تعبیر است و غالباً برای آن صورت گرفته است تا او را لای مقام سید جمال الدین را از این طریق هم نشان دهند اما واقع این است که شهرت که نصیب وی در شرق اسلام می گردیده تا حدی زاده انتشارات و تاحدی مولود حادثه متعلق به همین مناظره است. از شهرت سید در شرق آوازه رینان در آن بلند رفت زیرا هر کس که سیرت نمکوی سید را نوشت از این حادثه پنجمی از انعام پادری کرد اما من نمی دانم که خود سید شهرت اشخاصی را نسوی خود را معلول چه می دانسته است .

آنچه مسلم است این است که رینان يك علاقمند تاریخ اقوام سامی ادیان قدیم بوده لیکن اگر امایات داری بطرفی و بیطرفی را از صفات مشخصه علماء بدانیم و عالم باید واقعیت را تا آنجا که مقدور است طوریکه هست منعکس سازد دلایل مؤید و معارض را بدون شتاب علی السویه

در میزان سنجش گذارده و بعدها با کمال نزاهت و تکرار ذات اصدار حکم کننده مشکل می توان صفت علم و عالم بودن را به نسبت داد. آورده اند که ارنست هیکل (۳۹) مولای ۱۹۱۹ باقی در قباله جنین حیوانی تزویر کرد تا به جنین انسان شباهت نزدیک پیدا کند تا از این طریق نظریه خود را در باب تطویریه اثبات نماید و امید داشت که پس از این رویداد نام او در افق معروف و مشهور گردد. این تزویر نهان نمائید هنگامی که آکادمی برلین صلح سالگرد خود را جشن می گرفت علماء و از گوشه و کنار برای اشتراك در این جشن فراخواند ولی دعوت را شا بستند این هم وطن خود بی ندانست - بنا بر آنچه که همین اکنون تذکر دادیم چون انتقاد دانشمند لنینیست ماسینیون شیخ اسلام شناسان، بردستان قاضی موصل را کس نتوانسته رد کند و مقرون بصواب است و رنهان را برای رسیدن به منظور خاصی جعل کرده است لاف در چپسته ترین صفت عالم می گردد.

ضمیمه : شناسایی با ارنست رنهان نویسنده فرانسوی - متولد

۱۸۴۴ متوفی ۱۸۹۴

در کودکی و نوجوانی شاگردی میکرد تا اینکه کشیش کاتولیک شود. اصدار ۲۲ سالگی تغییر لکری داد و معتقد به این شد که باید شعر و ادب و نمز سیاسی بشری را گزین مسیحیت و دیگر ادیان شود. از همین جا با اهل ادیان مخالف افتاد.

رنهان به بررسی زبان های قدیم ارا تمند بود و زبان های ساسی را مطالعه کرد در ۱۸۶۰ و ۱۸۶۱ به فلسطین سفر نمود و در ۱۸۶۳ رساله تاریخ منشاء مسیحیت را چاپ کرد و مطالب او این بود که مسیحیت عقلانی و انتقادی را ایجاد و استوار کند. کتاب زندگانی مسیح را با همین روحیه نوشت و باین موجب از قدر پس دو کرسی کولژ دولرانس معزول شد.

این کتاب بشوۀ شاعرانه اسمعبارات عقلانی تحریر شده بود و عیسی علیه السلام را یک سردبی نظر خوانده بود (در حالیکه مسیحیان به عیسی صفات ربانی می دهند).

بعدتر تاریخ قوم اسرائیل را نیز نوشت (۱۸۸۷) و مقصد او آشتی دادن حس دینی و تعجیل سیاسی بود. در رساله رفووم ذهنی و اخلاقی عدم اعتماد خود را به دیموکراسی اظهار کرده است. یونان باستان را می ستود و می گفت دران جانین زیبایی و عقل و برهمنش را باب انواع تو ازن و آهنگ برقرار بود.

شهرت ارنست رنهان که در قرن ۱۹ معتبر بود در قرن ۲۰ از میان رفت زیرا:

۱- مطالعات رنهان در زمینه زبان های ساسی در وقت خود قابل توجه بود با پیشرفت مطالعات مز و نیاز اعتبار افتاد و شرق شناس و افق بحساب نمی آید.

- ۲- گروهی مطالب عقلانی را در طرز تعلیل مسیحیت وارد کرد اما نظریات وی در باره مسیحیت عقلانی شکست یافت. مسیحیان کاتولیک از و پیروی نکردند و آن‌ارو پائیان که عقیده خود را در مسیحیت تری کرده بودند نیز با و معتقد نشدند و فیلسوف وائی نیز بحساب نمی‌آید.
- ۳- در ۱۸۵۱ مقاله‌یی را جع به منشأ اسلام در مجله دوجهان چاپ پار یس نوشته که مدتی مورد علاقه شرق شناسان معاند با اسلام بود اما در اثر نشرات استاد فقیه دلولوی ماسینیون که عدم صدقات رن‌ان را در تحقیقات اسلامی ثابت کرد (مجله مطالعات اسلامی چاپ پار یس ۱۹۲۷ جز و ۱۱ صفحه ۲۹۷ تا ۳۰۱) اکنون اسلام شناسی آثار رن‌ان را مرجع وائی نمی‌دانند و پان‌حواله داده نمی‌خود.
- خلاصه اینکه امروز ارنست رن‌ان محض بحث بک‌نو پسندۀ قرن نوزده فرانسه شناخته میشود که سبک شاعرانه را در بیان مسیحیت عقلانی بکار می‌برد و اهمیت و تاثیر این تلاش او هم ژنده نمائده است.
- ۴- سغرائی ارنست رن‌ان که سید جمال الدین افغانی پاسخ آنرا داد در فرانسه در همانوقت (۱۸۸۳) مورد مخالفت یک علم مشخصیتهای فرانسوی آمد و دیگر دانشمندان اسلام مانند نامق کمال بزبان عثمانی نیز جواب رن‌ان را نوشته اند که بصورت رساله به ترکی عثمانی چاپ شده است.

ماخذ:

- ۱- صفحه ۸۶ زعماء الاصلاح فی العصر الحديث اثر احمد امین ۱۹۳۸ مطبعة مصر.
- ۲- صفحه ۸۶-۸۷ زعماء الاصلاح فی العصر الحديث اثر احمد امین .
- ۳- صفحه ۴۴ اسلام و علم ترجمه وتوضیحات سید هادی خسرو شاهی ۱۳۴۸ مطبعة محمد علی علمیه
- صفحه ۸۹ زعماء الاصلاح فی العصر الحديث - احمد امین
- ۴- صفحه ۴۴ اسلام و علم ترجمه وتوضیحات سید هادی خسرو شاهی .
- ۵- صفحه ۹۱ زعماء الاصلاح فی العصر الحديث اثر احمد امین .
- ۶- صفحه ۲۵۸ محمد عبده، اثر عبس محمود العقاد دار مصر للطباعة.
- ۷- صفحه ۲۵۷ محمد عبده، اثر عباس محمود العقاد .
- ۸ - صفحه ۸۷-۸۸ زعماء الاصلاح فی العصر الحديث اثر احمد امین .
- ۹- صفحه ۲۲-۲۵ اسلام و علم ترجمه وتوضیحات از سید هادی خسرو شاهی.
- ۱۰- صفحه ۷- العقاید الاسلامیه اثر السید سابق ۱۹۶۷ دارا لنصر للطباعة .
- ۱۱- صفحه ۲۸۶- تاریخ فلسفه بقلم فولر.
- ۱۲- صفحه ۲۸۵- تاریخ فلسفه بقلم فولر.
- ۱۳- همین ماخذ ۳۸۵

۴۴ - صفحه ۳۸۵ تاریخ فلسفه علم فولتر

۱۵ - صفحه ۱۱ - ابن رشد و الرشیدیه الرازست رفغان ترجمه عادل زمستر ۱۹۵۷ - دارالکتاب العربیه.

۱۶ - صفحه ۲۴ حقایق الاسلام و ابا طیل خصوصیه الرشیدیه محمود الطاهر ۱۹۶۶ - دارالکتاب العربیه.

۱۷ - صفحه ۲۲ - ۲۳ - عین ماخذ .

۱۸ - صفحه ۲۸۴ - ۲۸۶ - اسس الفلسفه اثر دکتر توفیق الطویل ۱۹۶۷ - مطبعه لجنه التألیف و النشر.

۱۹ - صفحه ۹ - تمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیه اثر مصطفی عبد الرزاق ۱۹۶۶ - مطبعه لجنه التألیف و النشر و ترجمه الفکر.

۲۰ - صفحه ۶ ج ۱ - تاریخ جهان نو اثر رابرت روزول با ترجمه ابوالقاسم طاهری.

۲۱ - صفحه ۱۰ - تمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیه اثر مصطفی عبد الرزاق.

۲۲ - صفحه ۱۰ - تمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیه اثر شیخ مصطفی عبد الرزاق .

۲۳ - صفحه ۶ ج اول تاریخ جهان نو اثر رابرت روزول با ترجمه ابوالقاسم ۱۳۴۹ - امیر کبیر.

۲۴ - صفحه ۸۴۸ - سید جمال الدین افغان و اندیشه های او مرتضی مدرسی چهاردهی.

۲۵ - قرآن مجید، ای ۱۹۱ - سور آل عمران - ۲۶ - قرآن مجید، ای ۱۹۳ - سور طه.

۲۷ - صفحه ۱۴ - ابن رشد و الرشیدیه الرازست رفغان ترجمه عادل زمستر ،

۲۸ - ص ۱۱ - عین ماخذ .

۲۹ - صفحه ۱۲ - تمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیه اثر شیخ مصطفی عبد الرزاق.

۳۰ - ص ۱۲ - عین ماخذ .

۳۱ - صفحه ۹۴ - زعماء الاصلاح فی العصر الحديث اثر احمد لنین.

۳۲ - صفحه ۹۴ - اسلام و علم ترجمه و توفیحات سید هادی غصروفشاهی.

۳۳ - صفحه ۹۴ - زعماء الاصلاح فی العصر الحديث اثر احمد لنین .

۳۴ - صفحه ۲۰۹ ج ۳ - میر حکمت در اروپا اثر محمد علی فروغی ۱۳۴۳ - کتاب فروغی زوار.

۳۵ - صفحه ۲۴۶ - محمد عابد - ۳۶ - صفحه ۲۰۹ - میر حکمت در اروپا.

۳۷ - صفحه ۹ - تمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیه.

۳۸ - صفحه ۶۸ - سید جمال الدین افغان و اندیشه های او

۳۹ - صفحه ۲۰۹ - اسس الفلسفه اثر دکتر توفیق الطویل ۱۹۶۷ - مطبعه لجنه التألیف و النشر.

و النشر.

یوہندوی شاہ علی اکبر

حکیم سنائی غزنوی

اسمال درهما و های احد و سنبله روز نهمه ایس دوی مقاله از دوتن دال شمد افغانی نشر گردید که مفود همان نظر متداول بود که طریق تحقیق از انار می کم می نای است. (۱)

بر این عدم ناچیزه مشابه این را با اثار دیگر حکیم تاجانی که فرصت نیست در حد موجز ارائه دارم. که اینک بساط مختصر تقدیم می‌دارم :

۱- المراد آیات و احادیث و فقهی و فقهی های عربی و
حکیم سنانی مقایسه عارفان دیگر در عهد الاغصان و معجزات و معجزات آیات، احادیث و مقوله
های عربی و بیشتر استعدادهای اردو و کلام خود را بدین شیوه دلپذیر و مستدل می سازد، هر چه است
که آیات و احادیث را برای رعایت و تفسیر کتاب و تلمیح گویند می آید و مقوله ای برای خواننده می گذارد.

(۱) استاد علی امیر بشیر، ناظم طریق التحقیق گوشت؟ روزنامه المیزان، شماره های مورخه ۵۴۳ و ۵۴۴، تهران، اردیبهشت ۱۳۰۶.

روزنامه این روزها این ناظم طریق التحقیق گوشت؟ شماره های مورخه ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۱۳۰۶.

مولانا جلال الدین بلخی درین وجه هر دو تکوین نامی است .

این اصطلاح مولانا فی الضیق و حدیقه الطریقه مسلمان است و معنوی آنها افکار است که من
بجای آنها را از طریقه‌های نامی آدم و نوح و سید و کمال و شایسته‌هاست و اینها همه به
حدیقه شهادت دارد .

۴- معنی طریقی و طریقه‌ها :

مکرم ستاینه و این کتاب (تذکره) ۱۰۲۱ ۱۳۲۰ ۲۲۰۰ ۲۳۰۰ نام طریق الصالحین و کارنامه
و طریقه راسی و درین علم این بنده این امرها را به افکار خود درین طریقه حدیقه طریقی الصالحین
و کارنامه - پنج خواهد بود بهمانکه از سیاق کلام نیز همین دلیل پدیدار می شود :
داد . ایزد . خداوند تو خلقی نام . کرم . طریقی و طریقه
و این گنج خالص به کشادگی وین سخن را اساس نهاد م
نقش این کارنامه . من . چشم . توجیه و سید خلیفه و خوا . و چشم
زین لفظ همین گمان است به حدیث طراز هر سخنیست
و در دیوان او نیز به همین گونه اشاره به حدیث است :
و اینست حدیث که در و نیست تکلف

از زبان سخن در و حدیثی است :

(ص ۳۳۷)

۴- تکرار از بعضی اشعار و مطالب :

مطالبی هم چون سبائی از ایزد بستانی و انا الحق مأمور حاج و پس می چینی سوی اده
چند و امثال اینها در همه آثار ستاینه مکرر دیده می شود . و اینهم (ترک خودی) و اشاره به لغز
نشان میدهد .

مر آنکه شربت سبائی و انا الحق خورد

به تیغ غیوت او کشته در هزار سال

(دیوان ص ۳۵۱)

با یزید از بگفت سبائی

نه ز بهوده گفت و نا دانی

(حدیقه ص ۱۳۱)

از سبائی چینی سبائی که گوی

دیگری او فاده در ترک ویدی

(طریق الصالحین ص ۳۹۲)

و آنکه او گوهر محبت است

بزدان و به دل آلا الحق گفت

(طریق التحقیق بیت ۲۹۳)

واز دیگر گفتم آنکه مکرر در آتش می آید: هول، چه مبدع بوم، تو هم، علین، تو ملت و بی
است. که چندی از آن را مثال می آورم:

کرد نقش و جود تو پیدا

اندر آن دم که مبدع اشیا

(طریق التحقیق ص ۱۸ بیت ۳۲۶)

منشی النفس مبدع الارباب

و اهب النظم لاهل الباب

(حدیقه - باب اول)

کی بود و هم مدد و له امرار

بگذر از و هم و این سخن بگذار

(طریق التحقیق، ۲۱ - ۳۶۶)

مبدع امر و مبدع ما مور

و اهب نطق و کتاب منشور

(میرالصبا ص ۱۵۱)

تنگه میدان ز گنجه و منشی لکم

ست جولان ز عزذاتش و هم

(حدیقه - گوهر)

در میان حدیثی با من گفت

چون ز درهای و هم درمی ست

(ص ۲۳ تحریر القلم، خلیلی ۱۳۳۸)

نبی از چهل تو نور و آید

حکمت از بحث تو سرود آید

(حدیقه - بیت ۹۱۹)

چون ز بانی فصیح گوشت و خاوش

سوی سر بی لیا و دگوش

(۹۳۲ - حدیقه)

۴ - استعمال لغات:

سنایی و جمعه الله در اشعار و نوشته های خود لغات و اصطلاحاتی را بکار می برد که بعضا منحصر به
محیط و مملکت او یا مخصوص خود او است که از آن گونه در آثار او بسیار می یابیم و بسیاری از آنها در
همه آثارش مانند طریق التحقیق آمده است که برخی از آنها را در اینجا شاهد می آورم:

رخ: که بمعنای روی، وجه، دانه، سطرلج بکار می رود.

بافتن رخ نوره که بهالت گز قش عشق هزار جان و جگر صوحت زلف و دود آتش

(حدیقه - ۳۱۵)

بود روزی مبارک و لرغ کاین سعاده نمود ما را رخ

(طریق تحقیق ۱۳-۲۱۱)

دوره عاشقی چنانچه رولست هم رخ دوست در پالانه رولست
(حدیقه ۳۵۷)

مرائی: رها کار و خود نهاد.

در طریق تحقیق (ص ۲۲۵) گوید: فی مضمون الریاء والمرائی.

هر که در راعش صادق نیست جز مرائی و جز منافق نیست

(دیوان ص ۱۷۲)

در مکاتیب: و موجب نبود که طاعت مجد تو مستدرک سلطانیه هوا چسپ نبود و رای هر مرائی

بکنگره گنه جمال تو لرعد (مکتوب اول ص ۱۱)

در مضمون ۱۳۵ میر العباد الی المعاد (چاپ کابل) عنوانی است: و صلیت مرآتانه.

هزل و رشخند:

توشناسی گفتمست هزل و بحال توش کن زود و بخاکه بر لب بحال
جا ملان جمله نا پسند کنند و زمر چهل و پشخند کنند

(تعلیقات مکتب ص ۲۳۶)

هزل را خواستار پس راست زلف و رشخند پس راست

(طریق تحقیق ۵۱-۹۱۱)

مات: این لغت در زبان دری افغانستان با افعال معاون گردان می شود. نیز در زبان پشهو
بعین معنای دشکست و مستعمل است و معنای آن راه همین مفهوم و کنار برده است و در بازی سطرلج
معمول است که حکیم هم به معنای دشکست، معنی و هم به معنای شکست در سطرلج استعمال
گرفته است.

هر که در راه عشق گردد مات در جوان کمال یافت حیات

(طریق تحقیق ص ۵۰۸)

نه یل لپنی برادر دل معشوق تا در کف عشق نه اویات نگردی
محکم نبود دست تو در دامن لطف تا موخه راه سلاطین نگردی

(دیوان ص ۶۲۷)

رسته : این کلمه در لغتستان بمعای (صفت و طار) است و حکیم هم این مفهوم را در
در نظر داشته است .

راستی گن که الد رین رسته نشود جز برای منی رسته
د رین رسته که مسکن است نفست از گفروست دشمن است

(طریق التحقیق ۲۸-۲۹)

ا ن د رین رسته رستگاری گن تا دران رسته رستگار روی

(دیوان ص ۱۰۵)

نوی : تا از آن نظر ها بگوش نوی وحده لا شریک له شعوی

(حدیقه چاپ حبیبی بیت ۲۵۲)

نظم مطربان بگو ش نوی وحده لا شریک له فنوی

(طریق التحقیق بیت ۱۳۹)

در واقع این دو بیت در مردوات برای افاده یک مطلب است .

آر هات : ورند دینی کزین حیات بود دین نباید که تر هات بود

(حدیقه حبیبی - ب ۳۳۹)

گر نه بی هرزه گوی و دیوانه تا گنی این تر هات و احسانه

(طریق التحقیق ب ۳۳۲)

حل اینها به تر هات بود فعل شان بدترین صفات بود

(همو)

خاص در بندلنت و شهوات عام در بند هزل و تر هات

(معانی - المصمم فی ۰۰ من ۲۹۹)

و شاق و و شاق :

این دو کلمه که یکی نام حیوانی که آن را سینه گوشه گویند و دیگر اکنون به تلفظ
(اتاق) باقی است و هر دو کلمه هنوز زنده است . (مجله ادب شماره دوم ۱۳۵۳) معنای این
دو لغت را بمعنای امروز آن بکار برده است :

دو و شاق به سه در دو و شاق بر میان بهر بندگیت شاق

(بیت ۸۲۶ طریق التحقیق)

بدل وفق یوسفیدی درج

بدل جام گزینی زویشن

(دیوان ص ۹۹۲)

۵-مقایسه از نگاه ترکیب لفظی :

در اشعار و نثرهای حکیم سنایی غزلوی ترکیب های لفظی : اخلاص های اشعار و دیگر و نه مرکبات مشابه وجود دارد، در طریق تحقیق و دیگر آثار او یکسان دیده می شود که من باب مقایسه چندتا از آن را می آورم :

الف- برای ضرورت شعری ترکیب (ن) نفی یا (ز) اخلاص .
از حدیثه :

بیش بودند نری و بیش
بیش بود ند بهر اف و بیش
(ص ۲۰۰)

باتو چون رخ در آینه معقول
نورده اتحاد و روی معقول
(ص ۸۲)

چون درون رشتن دو مسجد
نور مرزل بلکه از معجزه
(ص ۲۲۹)

از طریق تحقیق :

نزد برودت دروازه های
نزد حرارت در و بهر و یا بهر
(ص و بیت ۱۳۷)

ازین تو ز علم مایه جهان آمده ایم
نزد برای طرب و لعل و نشان آمده ایم
(دیوان ص ۹۳۹)

از غیر نزد معاینه بی
قبله شان گشته روی آینه بی
(سیرالمناد ص ۱۴۳)

نه بهر آفتاب انجمن انجام
نزد بهر چشمت نه زهر آرام
(سیرالمناد ص ۱۵۶)

ب-آه به عوض او :

اتلوا المشركين فروعاً لهم
بهر لعل حکیم آینه آینه و
(طریق تحقیق ص ۱۴۰)

نزد صفا به بی ز مورتان
کامل صورت ز مورت حلقه
(حدیثه ص ۹۰۳)

جـ مرکبات اضافت استعاروی:

از طریق التحق:

۳۵۰ بیت	چشم جان
۳۵۳ د	مایه عز
۳۵۶ د	ما به صر
۳۵۸ د	بوستان انس
۳۸۱ د	جام معرفت
۳۹۳ بیت	گوهر محبت
۴۳۵ د	ایجاد عشق
۴۵۱ د	بار حرص
۵۰۵ د ... و غیره ...	آب صدق
حکیم:	درد دیوان
۱۹۶ ص	ما به طبع
۱۹۷ ص	چاروب لا
۲ ص	لقص چرخ
۱۹۹ ص	نگارخانه اسر
۱۹۹ ص	نور چرا لاله
۲۰۱ ص	اقلیم عشق
۲۱۰ ص	یادیه لهر

ولید و دیوان حکیم:

گنج نبول (ص ۲۱۰) باغ رای (ص ۲۱۱) جامه ناموس (ص ۵۰۶) مهر خنبل (۲۱۲) لولوه
اویسک (۲۲۱) بخانه طایبات (ص ۵۰۶) بوکمه الای (ص ۵۰۶) ... و امثال اینها .
هر که هردو را از نظر اینگونه مرکبات و رانداز کنیم نمک دوس تا نیم که هردو اگر
زاده یک طبع اند .

در تکریم کلمات برای حفظ وزن شعر

دو دیوان حکیم همچون طریق التحق و حدیقه بارها برای حفظ وزن شعر اسماء و افعال را
به حروف تجزیه کرده و عین تلفظ حروف را مدار آنها برقرار داده است تا هم مطلب الماد و هم وزن
شعر درست شود .

در طریق تحقیق

عشق راعین و عین و قانی مد آن بلکه مرست در سه خزان

(ص ۲۸)

کاف و نون چون یکدگر پوست شد بد آید بود و بافت و هست

(ص ۲۹)

حد بقه :

کافی و نون نیست جز نبشته ما چیست گن مرعت نفوذ لقا

(ص ۸۲)

دیوان :

عین و عین و قانی را آید که دوس عاشقی است جز که عین و عین و قانی آید که دوس عاشقی است

(ص ۹۴)

۶ - مشابیه از نگاه ایراد حکایات

حکیم منافی برای ذهن نشین و سوزناختن مفاهیم و مطالب تصویری بسیاری اوقات به ایراد اسناد و حکایات دست پا زده است. مگر درین عمل بیرون خاص دارد که میتوان آنرا به چند ماده مختصر اتیان آورد :

الف - اصل حکایه را با آوردن حد اکثر سه یا چهار بیت خلاصه میکند و آن را بر آغاز مطلب و تمهید کلام خویش کالی می شمارد و انگهی مراحل مطلب می رود و از اصل مطلب که اندرز است به درازا سخن میگوید و تشبیه و تمثیل اود در قصیده ها و مثنویها اغلب ندارد و درین امر اندک شباهتی با ناصر خسرو می رسد .

ب - اغلب در ایراد مطلب علی رغم او مولانا جلال الدین بلخی در سقوی مولانا جاسی در دهفت اورنگه نخست حکایه را به تفصیل می آورد و در آخر یعنی چند را وقف تشبیه مولانا و اخلاقی می نمایند .

این شیوه ایجاز تمهید در حقیقه الحقیقه و طریق تحقیق یکسان است .

بطور نمونه : حکایات : اسکندر و استاد (ص ۱۳۳) ، لقمان و گریح (ص ۱۴۱) ، زاغ و پهل در روم (ص ۱۴۱) ، ابله و برزگر مرعی (ص ۲۳۸) ، آهو و صیاد (ص ۲۵۷) ، افترو و مقامت او و زطل (ص ۲۲۰) ، امر و عاشق در بنداد (ص ۲۳۱) ، روبا و صیاد (ص ۲۳۲) ، و زنگی و آینه (ص ۲۹۱) ، حضرت خضر و طفلی (ص ۲۹۴) ، مرد گناه و گناه (ص ۲۹۴) ، و ...

دوست (ص ۴۴۵) در حدیقه منامی با حکایات: گویزه گر (ص ۲۷)، خرگ و گمان آنکتر (ص ۴۴)
ملک و عدل (ص ۴۹)، از طریق: الصبیح صباغت دلرند .

۷- مشا بهت هادر مطا لب و لکات :

علاق برهما متها یزادی که از نگاه لفظ و ترکیب و غیره در آثار مختلف به شمول طریق الصبیح وجود دارد تشابهات منوی یزین همان آثار هست که بصورت موجز به نقل از آنها را در اینجا می آوریم:

الف- در لغت پیرمیا مهر صلی الله علیه وسلم:

صورت احمد زادم بد و لیک الله و صلت آدم از احمد بدید آمدوز- آصف بوخیا
(دیوان ص ۴۴)

اوست سرخیل و جمله خیل ویند

انبیا و رسول طفیل ویند

(طریق الصبیح ص ۵)

آدم از احطه احمد از آدم

زاده از تنگدگر و علم و علم

(حدیقه ۱۱۶۳ چاپ مجیدی)

ب- در معنی عشق :

دایم از خورد و خواب بر حذر است

آنکه از سر عشق با خیر است

(طریق ص ۲۹)

نه دل است آنکه با ره سنگت

دل که از بوی عشق بی رنگت

(همان اثر)

در جهان عاشقی هم جواب هم تعبیر نیست

علم خورد و جواب در بازار عقل است و حواس

(دیوان ص ۹۳)

مرده باشد دلی گد عاشق نیست

دل به عشق است زنده در تن مرد

(دیوان ص ۹۵)

خرگ و گمان میر که مرور افنا بود .

آز آگاه زندگیش عشق است مرگ نیست

(دیوان ص ۸۶)

هر که از عشق زنده گشت نمرود

که لیل جان زنده گان را برد

(حدیقه : ۳۳۰)

شرط نبود صدمت جهان کردن

عشق و آهنگه آن جهان کردن

(حدیقه : ۹۹۰)

ج- چنگهار و گویا :

درازه حکم منامی و نام بود و مطبوعه گنجار و گنج در او از صفات هر جسته انسانی است و همین را بر

گفت مقدم می‌شمارد. ازین رو در فصل تا کی می‌نماید معنی را به معنی صاحبان و صاحبان

سنایی می‌گوید: راه رفتن از راه نمودن بهتر است :

تا کی این گفتگوهای بیهوده طبعی، تا کی این جستجوهای بی‌حاصل و
راه برو راه کرد گفت نکرد که گفتار ره نشاید کرد

(طریق التعلیل ص ۱۹ ب ۳۳۶ و ۳۳۷)

بیش مشورت زنگ و بد گفتار آنچه بشاید پس بکار رود رآر

(حدیقه - ۲۹۱)

گردد پیش از و گفت کوفته کن با چنین گفت کرد هو و سخن

(حدیقه: ۳۳۷)

گفت کم کن سبک بکار درآی چون دوست غیره باشد سیال گردد

(حدیقه ۳۳۷)

کار کن کار بگفراز گفتار که درین راه کار داری کلام

(حدیقه چاپ جدید بیت ۳۳۷)

ای مسائل درین و کام عاشق وارزون درین لای اندر نورد و گفتار کردار زن

(دیوان ص ۳۸۶)

و روح و خرد و علم؛

حکیم سنایی درباره اهمیت خرد و تربیه روح در طریق التعلیل مثل دیگر آثار خود سخن

میگوید: کاروی علم رایی نرسد می‌شمارد که بیاس نصرت سخن و احتر از ازا طالع از ایراد امله

خود داری میکنم ..

و اینک نتیجه را بد چند سطر خلاصه میکنم:

۱ - تشابه جمادات و ترکیبات طریق التعلیل با دیگر آثار سنایی می‌رساند که این آثار از آن

حکیم سنایی است و آنچه را در دیگر مصنفات عرفانی نیاورده درین اثر آورده است. مثلاً التعلیل

که راجع به عشق و محبت در معنیهای دیگرش از نظم مایه در بعضی اشعار گفته است.

با درین جا آغاز کرده و در جای دیگر تکمیل کرده است.

همرایی که پس از حکیم سنایی آمده اند از قبل سولطانی و حافظ نظامی را از سنایی اخذ

کرده اند مگر آنکه همان مطلب را به سبک و شیوه خود در آورده اند بطوریکه در اثر سولطانی

گفته اند: «...»

دهر گوئید آنکه دلش زنده شد به عشق نیست است بجز به عالم دوام ما
را ازین ایات حکیم انجمن نمود :

دل به عشق است زنده و درین مرد مرده باشد دلی که عاشق نیست

(دیوان ص ۹۵)

آنرا که زنده گیش به عشق است مرگه نیست هرگز گمان میر که مرده باشد بود

(دیوان ص ۸۶)

هر صاحب ذوق سلیم و هر کسی که از موزن و وزن شعر در زبان دری آگاه باشد به نظر درسی یابد که این دوبیت اخیر به یک جداگانه و بیت حافظ به یک جداگانه دارد. اگر چه مطلب در هر سه بیت یک چیز است.

مشابهت کلمات :

اگر چه کلماتی از قبل است در اشعار مولانا جلال الدین بلخی نیز یگانه است :

شاه با دلش همی طرینج باخت مات کردش زود خشمش به خالت

(مرآت المتواری ص ۳۱۵)

ولی چنانکه می بینیم این کلمه را وی در مورد بازی طرینج بکار برد اما حکیم سنایی آن را بصورت مکرر در غیر از بازی طرینج بمعنای واقعی آن که شکست است بکار برده است. ۳ - ایراد حکایات با تمهید بسمار گوئد و زود گر بر سر مطلب و به اطناب در باره مطلب سخن گفتن از شیوه حکیم سنایی است که در طریق التصدیق و حدیقه و کلیات (چاپ عکسی کتاب) یکسان است. چنانکه میدانیم مولانا جلال الدین بلخی در متواری و غیغ غطار در مصیبت نامه و غیره (ادب قضا اول سال ۲۱) و مولانا جامی در هفت اورنگ از اصل وایمه و داستان به درازا سخن میگویند و انگهی در آخر نتیجه را در دوسه بیت خلاصه می کنند.

مثلا در داستان هژنگی که در راه آینه می یافت حکیم سنایی فقط چند بیت را ذکر میکند و انگاه بر سر مطلب می رود ولی جامی در اورنگ سوم (ص ۳۳) همان داستان را طوری می آرد که نیست وصف لایله و مهره زنگی را می نماید سپس با فن آینه و دیگر پیش آمده ها را بیان میکند و در آخر نتیجه می گیرد. که اگر چه هر دو قاعده این داستان را آورده اند که بقضا جامی از سنایی اقتباس نموده است مگر همین ایراد حکایه نزد جامی کاملاً از سنایی بر ق دا رد

و نحو الله باهک نظر درک میکند که دو شاعر من داستان را با اسالیب مختلف آورده اند مگر هر
اسالیب ایراد حکایت طریق الصالحین و حدیثیات کلی موجود است و وجهی به الا غلا فخر حقیقت
هیچ نیست. و این غوفی و ساند که طریق الصالحین هم از آثار حکیم سنایی غزنوی است و چنانکه گفته اند:
«در حلقه زنجیر کند لاله برنگی» هر شاعر سبک و اسلوب خاص دارد که از طبیعت و طرز
تفکر و استعداد او منبج می گردد و هیچگاه ممکن نخواهد بود که دو شاعر آنهم دو تصویر یک
اسلوب شعر برسانند که از نگاههای مختلف همان باشد. و ازین رو میتوان گفت که
طریق الصالحین مال حکیم سنایی غزنوی است.

والسلام.

رابعه «انبر»

برق جلوه

به برق جلوه دل سنگ آهمن آب کنی	به نیم غمزه توانی جهان خراب کنی
ز تیغ لاز تو ام بسل و نفس باقی است	چه لازم است که در کشتن شتاب کنی
بغواب نا؛ تو رفتی و من بغواب عدم	دگر چه خواهی ازین خان و مان خراب کنی
هزار بوسه بمن دادی و نگفتی نی	کنون چرا ز من ایشوخ اجتناب کنی
فریب وعده تو خوردم و ندانستم	دلم عیث به اسید و لایت آب کنی
به ترک سرتوانم که ترک تو گویم	دلم چو زمره نامرد تا کی آب کنی
کدای کوی تو گردیده ام زهی حشمت	خدا کند که بمن روز و شب عتاب کنی
ز شع رویت و روشن بود شبستانم	ترا به برگشتم و تو بنواز خواب کنی
بیا به خلوت دل افروغ دیده من	چرا ز پیش و گم ماو من حساب کنی
مرا که یرخ تو عالمی سفر شده	چرا بر رفتن خود از بوم شتاب کنی
هزار عده بدل از تو ای صتم دارم	بروز حشر مگر بامن این حساب کنی
به آفتاب قیامت نشسته ام بستر	سزد که بر سرین سایه ای سحاب کنی
چو خاک راه تو گشتم سرو زرده من	ز روی لاز قیامت که اعتصاب کنی
غرب و ویکس و دورم ز خان و مان وطن	تو هم ز دوری خود تا کیم کباب کنی

نگر که رابعه از بهر تو چها که لید

چرا در آتش هجرت دلش کباب کنی

اربابی : محمد عمر دانی

روز چهارمایل

تمثیل و جلوه آن در حدیقه سنایی غزنوی

تمثیل در لغت به معنی می دهد و در اصطلاح اهل ادب عبارتست از ابراد کردن و برگزار کردن منظور خاصی با سبب داستان و قصه و وابسته به همین منظور خاص ، بعد از تمثیل آوری و آرایش سخن بوسیله تمثیل ، متفاوت است و دیگر گویند . هر چند که در منطقه تحقیقات ادبی دری تاکنون با استقلال بدیعه بدی و طبقه بندی تمثیل پرداخته نشده ، لازم است که برای پیدایش و پیمایش قدرت تمثیل آرای سنایی نکاهی هر چند گذرا بر تمثیل شود و در دامنه این گفتار موضوع رجوع شود .

انکه ماهه تحت و تامل در زمینه پرداختن تمثیل در فرهنگ دری اهم از شعر و نثر ، متون فلسفی ، عرفانی و اخلاقی و حتی تاریخی ، می توانیم تمثیل های فن هنر و دیوانی و ابر معیار زیر گروه بندی کنیم :

تمثیل طنز آمیز : آنگاه از تمثیل هایی که پرورنده نکته لطیفی می باشد تمثیل طعنی اند که ما آنها را « تمثیل طنز آمیز » نام گذاشته ایم ، این شیوه تمثیل گرایان در ادبیات دری از عنوان ترقی خاص برخوردار است ، خاصه در دوره اسلامی - از ساسانیان به بعد به علت حادث بودن اندیشه های روشنفکرانه و شاعر بانو هستند در تنگنای فراموشی گرفته که ناگزیر بوسیله تمثیل های طعنی یا ذهنی به این گام دست میازایند و استعلا بر عنصر و قیاد بانی طعنی در برخی از قصاید خود اندیشه های انتقاد آمیز را در بطن تمثیل های حیوانی پروراند ، از جمله قصیده « عقاب » (۱) و با این دویست کرک آمد است گریخته و دشت پر بره

انتاده در ریه ، و نه رفته به شهره

(۱) دیوان ناصر خسرو ص ۴۴ : روزی ز سر سنگی های هوا خاست بهر طلب طعمه پروبال بهار است

گرگ از سه عماران و سه دگر با چران

هريك پسرش خودش پر کند دره (۱)

همینطور پاره‌ای از تمثيل خلق گنبد و دمنه (پنجاه نفر از پنج سوخت تراش افکندن) در کتاب

های اجتماعی در سوره‌های دنیایی جلوس می‌کند، و بسیاری از تمثيل های معنوی مولوی پوران (عاشق زلف)

«رو با تو تقلید طایمان راه» «پخته شدن میوه و افکندن آنها از درخت» و غیره از این تمثيل ها

بشمار می‌روند. هم‌مطلوبه‌هایی در این زمینه مستثاله در زبان دری راه باز کردیم مانند

«موش و گرگ» «عید زاکانی» - که بدون تردید پخته تر و عمیق تر به نظر است در پیرامون مشابه

روzure زندگی.

تمثيل اخلاقی: آندسته از تمثيل‌هایی که به مقصود الهی تکیه اخلاقی پرداخته می‌شود

و گاه نگاه روشنگر ضرب‌الخطی اخلاقی می‌باشد آنرا تمثيل اخلاقی می‌خوانیم، چون در ظاهر و ادبیت دری

بالای رکن اخلاق انسانی به حد کافی تکیه شده از اینروانه گونه تمثيل مآدور فرهنگ ساینه و از او

است، از جمله «طوطی نامه» های دری و آنکرو روشنگر این طبقه از تمثيل ها می‌باشد. بعد از

صغیرن الامراء نظامی دسته می‌از شاهان اخلاق گرا با بر خیزه ادب گذارده، که بوسیله تمثيل های

اخلاقی عرض مصلحت کردند در قالب معنوی، از جمله: «مرآت الصفا و تقی بدیع عزالی» معنوی، «مظهور

الظاهر» معنوی، «مهر و وفا» معنوی، «سجده الایکار» معنوی، «زیرة الکفایت» (۲)

تمثيل الهی: آن گروه از تمثيل های زانام گذارده‌ایم که بوسیله آن می‌توان الهیة‌های

اقتضای و تجربندی را به بیان آورد. «از ارتباط اینک الهی الهیة‌های اقتضای الهی» معنوی و

دعوات و در پالت آن همه جالبه نیست شاید قدری کمتر از تمثيل های دینیه اول باشد: «از ماحول

که در دست نگارنده است این گونه تمثيل ها به (۱) باز می‌نهد (حکیم یونانی می‌گوید که داستان پرواز

روح را در مقدمه کتاب خود، در راه حقیقت، در جامه تمثيل گونه‌ای، عرضه کرده (۲) و

افلاطون در همین زمینه یعنی الهیة سفر روح را بوسیله تمثيل نموده، بطوریکه راجع را به

و لیب بالدار، تشبیه کرده است (۳) «ارساله مهنای افلاطون» و «باب عشق» معنوی، (۴) ایوان

(۱) همان کتاب ص ۳۸۲ به نقل از ص ۴۰ / ص ۹

(۲) برای شواهد بیشتر رجوع شود به شعر السجده فیلی نعمانی ترجمه لغزانی ج ۵ ص ۱۶۳

(۳) داستان سر خان معواجه احمد عزالی، با اهتمام نصرت پور جواد ص ۶

(۴) همان کتاب، همانجا.

(۵) «رساله افلاطون» ترجمه محمود صناعی - رساله پنجم صفحات ۲۰۶-۲۰۹

تحلیل در تصوف اسلامی هم بیشتر بر همین مقصد بوده است، هر چند که با دید امروز به می توانیم از آن استنباط‌های دیگری هم بدست آوریم مثلاً داستان سفر روح در تصوف اسلامی بیان شده، از جمله تحلیل داستان طوطی و یازدگان، در مثنوی معنوی. اما صوفیان سوای نظر داشت قصد مزبور، بیش دیگری هم در مورد ابراد تحلیل داشته اند.

طوری که خواننده ارجحند استحضار دارد، بار پیشه گرفتن تصوف اسلامی صوفیان زبانی را طرح و پیغمبر که می توان آنرا زبانی تاویلی نامید، هر چند که طرح زبانی تاویلی بیش از سبای صوفیت گرفت بولمکن سبای غزالی با تمق و تفکر خاص خود حوزة الراسط و گستره داد (۱) و حالت معمولی آنرا برقرار داشته است. طرز استعمال این زبان آنکه مروج یافته است که غرر دیگر بهاء تنگه نظر بهای علم می از ظواهر نکران شدت یافته و صوفیان اضطراراً زبانی تاویلی یا قول خودشان «زبان سرخان» را اوج دانند. از اینرو تحلیل پردازای صوفیه صوفی ایماز دیگر بعد تاویلی عملی دارد گفتمی توان تحلیل های صوفیه را موشکافی کرد و مقصد را دریافت. انصوری دیگر بر خلاف نظر علمای از مستشرقان محققان غربی که هر قاشه نشمن محض و محض چله نشین بوده اند، چون اصلاحگر جامعه بودند و در پی پاکجا آباد، همواره هر ایده آل انسانی را می چسته اند با توجه باین نکته تمهیدانه وانی که ناپسانایی ها، و دیوسرمدیهای اهل روز کار را می دیند اند، به انتقاد می پرداخته اند (۲) و این منظور را از طریق تحلیل، نیکوتر و بدتر بیان می داشته اند به این تحلیل چند جا نمید صوفی توجه کنید که چگونه امصب گرایان را با تحلیل طبیعی نمودار کرده :

این جهان همچون درختی ای گرام

ما بر و چون میو های نیم خام

سخت گیر د شاخها مر شاخ را

ز آنکه در خامی نشاید کلاخ را

چون بخت و گشت شیرین لب گزان

صست گیر د شاخها را بعد از آن

چون از آن ناهال شیرین حد دها ن

سود شد بر آ دسی ملکه جهان

(۱) بهار و ادب لا وسی ج ۲ ص ۱۰۴ - ۱۰۵

(۲) خط سوم بدکتور ناصر الدین صاحب الزمانی ص ۸۱ - ۸۲ انتقادات همس.

صفت گیری و تمسب غایت تا چندی بکار نمی آید (۱) .
 باری با اینکه مقصد از تحلیل برداری از نظرگاههای مختلف متفاوت است و با هم چنانکه
 بعض چشم خواننده نمودار می گردد و لیکن اشتر اکی در میان تحلیل ها از جهت اختلاط آن ها
 دیده می شود بولما با وجود این اختلاط باز هم می ماند مثلا: بسیاری طوطی را در تصویر در
 آثار اخلاقی سخن مد نظر می گیریم می بینیم که در تصویف از دو نظرگاه بطوطی اگرستند و یکی
 تشبیه طوطی است به روح و جان آدمی مانند طوطی و بازوگان مولوی و بسیاری دیگر طوطی در
 میان صولیه تشبیه و تمثیل سهولت است به مثقاله بطنی و بی اختیار سخن مانند این صحرانظر:
 بارها گفته ام و بار دیگر می گویم که من دلشده این رطبه بودم می پرورم
 در پس آینه طوطی صدمه داشته اند آنچه اسعاد ازل گفت بگو، بگو هم
 واضح است که طوطی در ادبیات اخلاقی مایه یک بعد دارد و آن زهر که بودن طوطی در دست یرون
 طوطی و تشبیه دهنده بودن طوطی است بایسته و ناپایسته را .

گفتنی است که مصدر تحلیل مشرق زمین بودم است (۲) بطوریکه سابقه دیرینه کتاب بهمان اثر
 مؤید این سخن است (۳) هر چند که تمثیل آرای در میان یونان باستان نیز رونق زیاد داشته و

(۱) مثنوی معنوی، چاپ نیکلسون در ۳، ص ۳۴۹

(۲) بسیاری از داستانهای مذکور که در قرن چهارم پیش از میلاد در هند و هند کتای
 آمده، از قرن هشتم پیش از میلاد در یونان معروف بوده و در تاریخ هرویت و ناما تشبیه های جلوه
 کلی اشاراتی به این المانها هست که صورت گنبد آن را در آثار یونانی می توان یافت و رجوع
 به مجله سخن شماره ۸، ۷ دوره یست و پنجم داستانهای یونانی در ادبیات فارسی .

(۳) این کتاب گویا در قرن دوم قبل از میلاد نوشته و به یونان رسیده و نوشته آمده است و بعد
 به نام دهل پای شهرت یافته و به نام کلیله و دمنه در ادبیات دریای هند وارد و هر چند کلیله های
 دیگر و ترجمه های دیگری هم دارد. ترجمه هایی از قبل مظلومه کلیله و دمنه بود که (که نرت
 شده) و تقلید ها مانند (الوار سبیلی) حسین واعظ کاشفی و سایر دانشی می باشد (و که بد و باره
 کلیله و دمنه از کوه نور منسوب به)

اسیوفته که در مورد هر فعلی و جمله برداشتی و داخه اسم بها نهادن سمت عده هم چه
 ما بسته شد و اما در آثار پیشین تعریفاتی از تحلیل آمده است، از جمله
 در یونان ارسطو تحلیل (معاکات) را فصل عده و همیشا آورده (۱)، البته
 این سخن شعر را محدود می‌سازد و بر نظر ارسطو همچنانکه گفته اند اعتراض وارد است چرا که
 ممکن است در فعلی تحلیل دیگری و سایر فعلی باشد و وجود داخه و معاکات وجود نداشته
 باشد آیا حکم شعر بودن آن جاری نمی‌گردد؟

اما در میان صاحب نظران اسلامی یکی این اثر است که در جامع الکبیر تحلیل را از
 انواع گنایه برشمرده و گفته: «تحلیل تشبیه بر سهیل گنایه است بدینگونه که چون اراده ای را به
 معنای کلی، الفاظی بکاربری که دلالت به معنای دیگر داشته باشد که مقصود تستمیل
 اینکه می‌گویم فلان تنی القویه یعنی فلان با کداس است بدین قصد که از عیوب می‌است (۲)»
 برای دیگر دانشمندان اسلامی مانند قدامة بن جطر و عبد الله جرجانی، نحو چه فی علم الدین
 طوسی در (اساس الاکتساب) تحلیل را در داسین لسان آورد و آنرا حکمی دانسته
 «بر چیزی مانند آنکه بر شیوهش کرده باشند بسبب مشابهت و آنرا لسان قوی خوانند» (۳)
 شمس لیس تحلیل را مانند این الیر در داسین استعاره معروف ساخته که... چون شاعر خواهد
 که بعضی اشارتی کند لفظی چند که دلالت بر معنی دیگر کنند، بیاد بآنها مثال معنی مقصود
 سازد، و از معنی خودش بدان مثال عبارت کند و این صفت خوش تر از استعاره است مجرد باشد... (۴)
 به آنکه دانشمندان اسلامی هر یک از تحلیل تعریفاتی داشته‌اند، ولیکن هرگز به اهمیت آن
 و کیفیت کاربرد آن توجه نکرده‌اند. چه اهمیت تحلیل از اهمیت استعاره کمتر است و این
 تفاوت که استعاره حالت انفرادی دارد و تحلیل حالت جمعی است. همین‌طور اگر کسی در تحلیل
 موجب شده که تحلیل با قیاسی گسترده باشد و از قیاسی دیگر مجزود. تحلیل گاه ممکن است در بیان
 و تفصیل می‌شود که نتایج ناخوشایند را چه با کلمات فعلی همراه باشند و چه نه، از جمله
 باشند و دوری دارد «۵» و در انجام تحلیل با قیاس دوباره رجعت به بیان کلام می‌شود، چرا که

(۱) ابن حجر ارسطو ترجمه دکتر عبدالحسن زین کبیر، صفحات ۲۱ - ۲۳، ۲۶، ۲۸.

(۲) دکتر شفیع کدکلی، صور خیال در شعر فارسی ص ۱۱۱.

(۳) اساس الاکتساب - خواجه نصیر الدین، به تصحیح مدرس رضوی ص ۲۳۲، چاپ دوم.

(۴) المعجم فی معایر اشعار العرب باضام مدرس رضوی ص ۴۶.

(۵) ترویج ظلمت در تاریخ اضمحلت، بلوخته به باقیات، ترجمه استاد...

تمثيل حوت ميخواي فكري مفكر است و چنان آن همان نكته است در آنست و شاعر از نظم مطلق و گرفتاري يهود، اجتماعي مطلبي را در بدن تميز و بوسيله تميز مي پيروياند و مي نماياند باري ساحت تميز آنچنان وسيع است كه برخي از تميزها در حد نيا مي مشايد و يكسان مي باشند مثلاً در عالم تميز نيايي، تميزهاي سمبوليك گلبه و دمنه همانند همگونه پذيرفته شده اند، گاه و نشانه هاكي است و راستكاري، زودباوري، و سردانگي از عصبانيتهايي و اخلاقي او بحساب مي رود و سرانجام بارتباط عينيك نتي قريالي اعمال خود مي گردد، شير سلطان جدگل است همه جا نوران در خلعت اويند، و هر حادثه اي كه رخ مي دهد بستاند و بوسيله او شروع مي شود اوج مي گيرد و پايان مي پذيرد، اين ساحت تميزات دنيايي از مقايسه آثاريكه در زمينه مورد بحث نوشته شده، خوشتر دستياب مي گردد، از آنجمله دسزومه حيوانات، چارچ لوردل رابطه دنيايي رمزي و تحيلي گلبه و دمنه را در نظر بگيريد. همچنان در نظر بگيريم كه پيدايش انوار سبيلي در قرن هفدهم بر اساسي ترجمه شده و آثاريكه لافونتن پدها با سبب تميز آرايي خلق كرده سيمای حيوانات آن شبیه به چهره حيوانات گلبه و دمنه می باشد، بنابراین در سطح جهانی بودن تميزها بدون ترديد قابل قبول تواند بود، از سوي ديگر ميان تميز و زبان سمبوليك خود يك نوع همبستگي وجود دارد.

و (اينكه نظرم) در باب دومي مي نويسد كه: زبان سمبوليك به هيچ دسته اي از انسانها محدود نميشود و استفاده از آن نيازي به فراگرفتن ندارد، گواهي كه بر اين مدعا مي توان ذكر كرد شواهدی است كه اين زبان سمبوليك مورد استفاده در روضا و اساطير در تمام تمدن های بشري خواه تمدن های بدوي و تا قبل تاريخ و خواه تمدن های پيشرفته مصر و يونان وجود دارد. (۱). با وجود اينكه زبان سمبوليك از پديدگاني نوين است و بويژه گسترده گشتي را داراست وليكن زبان سمبوليك گسترده گي را كه در سطح تميز مي فهميم، ندارد، چرا كه سازش سمبول از محيط محيط ديگر تفاوت دارد، زيرا سواي ادراكات حسي انسان، ادراكات عاطفي او بيشتر در سازش سمبول نقش دارد، از اينرو يك شاعر جاپاني كه در ياباره است سمبولها مي بارتباط آن محيط بوجود مي آورد كه نمود آن سمبولها در نزد شاعري كه بطور از دريا و رود خانه زندگي مي كند و معيان دريا را ندیده باشد مركزا از موج خراپكر آب سمبولى نمي آفريند كه مانگر شايسته آن

باشد ، البته نگارنده سببهای جهانی را انکار نمی کند و روان شناس معروف (یونگ) (۱) نیز گفته که جهانی سببها را در دوره های مختلف تاریخ روشن کرده است ولیکن تعیل این محسوسات را بطوریکه در سبب دهنده می خورد ، ندارد ، چرا که - بیشتر تعیل ها ، با حیوانی مستند و با جمادی ، و گاه انسانی ، و همه جز طبیعت و سازنده طبیعت بشمار می روند ، در صورتیکه سبب مانند مؤلفه های منائی ، می باشد که پایه شناخت آدمی را نسبت به محیط گرداگرد او می رساند . (۲) در حالیکه در تعیل چنین محدودیتی وجود ندارد بلکه یک سلسله ارازو تشبیه ها و پندیده های زیر بنائی جوامع عظیمه جهان است که به تعیل جنبه کلی تر و عامتری داده است . و بر اثر آن زبان تعیل نیز به جماعت محدودی تعالی نمی گیرد و دلیل این منحصاها تا این حد همگون آدمی با مواد تعیل دوسر جهان است.

اما محدودیت تعیل همانا قراردادی بودن آنست ، بطوریکه در نخست اجزای تعیل را با حیوان می سازد ، با جماد و با انسان ، و چنانکه می دانیم هر یک از این اجزا دارای صورت و سیرت مشخص می باشد که قرار دای مستند ، و از اینرو تعیل بردار باید دنیا را همان و جماد را با تمام پیچیدگی های آن درک کند ، از خصوصیات طبیعی و مزاجی عمل ها و عکس العمل های درونی و بیرونی آن آگاه باشد ، تا بتواند تعیل را بصورت پندیده و طبیعی آن جهت مقصد خاص خود که مترش بد حد مثلا گاودردنای تعیل در دستگا رست ، و روپا نه نمایند ، ازو طمع است ، بیل زود باورد ، و خرگوش زیر که می نماید ، طولی نگذارد و سابی و اوچ گرابی و گاه نمایند ، تقلید و تحریف گرابی می باشد ، حالا اگر نویسنده می تعیل حیوانی بکار بندد که دنیای حیوانات را در که فکر ده باشد و آنرا سوانق سیرت اخصاص مورد نظر نگرداند ، بدون شک تصویر زیاده و معدوده لازم تعیل را متوجه نبوده است . ناشی از همین دقیقه است که له فونتن عقاید دارد که انسان از دو قسمت تشکیل می خورد ، تصویرش بنوع اندر ز که مقصود لها می است و داستان که وسيله می است برای این منظور ، ولی هیچ یک از این دو نباید تدای دیگری بشود ، اوستی گوید که جنبه اخلاقی روح انسانی است و داستان بدن آن (۳) . با توجه بر نکات بالا ایت تعیل بارز می گردد ، بطوریکه تعیل از اندیشه های

(۱) انسان و سببهایش ترجمه ایرطالپ صابری ص ۳۰۳ به بعد.

(۲) زبان شناسی جدید ، با تفرق می نویسد ترجمه محمد رضا باطنی لوزانی ص ۹۰ و ۹۱ و ۹۲

(۳) کتاب الفیاض ص ۳

انسان نه جدا شدنی است و هم از زندگی با نا گسستی (۲) هر اکسایدی که می آید از این عناصر
و به نظر آن و تلاشهای روان شناسان از یکطرف و از طرف دیگر وجود کم بودگان با هر منتهی آن
در این صورت ترکیب که مسایل کرد اگر آدمی زلاکین را تشکیل می دهد و می فرستد
وجود تخیل می باشد، اما با این صوفیه به عنوان شک به اهمیت آن بیشتر می برد و می داند. باید چشمه
تجرباتی از یکطرف و انتقاد از طرف دیگر موجب گسترش تخیل در زبان دری این
صوفیه شده است، و صوفیه به تخیل و عشق و عقل، مطالب بازنگاه و دقائق مرموز علم و فلسفه
و عرفان تصوف را الهام گرفته و با نیروی ذوق و شور و حال خود به ایجاد حکایات خاصه و خاصه ها می
فست می زند. این و هر یک از نغمه ها و قصه ها و داستان را رمزی از نیروی درونی انسان و رابطه
آنان را - نموداری از اطوار دل و حالات نهانی انسان قرار داده اند و معانی صوفیه نسبت به صوفیه
و تخیل که نوعی رمز و کنایه می از سفر روحانی انسان است و قصه های «مولانا و خلیفه» و «میرزا»
احمد غزالی و عطار نوعی و روحیه را از ناکه روح انسانی است بسوی عالم بالا (۲)

اما حقیقه سنائی اولین منظومه منضبطی است (۳) در بیان حالات صوفیه که تا به امروز رسیده
آن بدلائلی مفید بوده است، از این رو به عرض رساندن تعالیم خویش از بعضی تحلیلات استفاده
کرده، البته سنائی با مقایسه مولوی و عطار به تخیل آوری کمتر پرداخته، با آنگاه در حدیقه
الحقیقه تخیل های انسانی حیوانی و جمادی بسیار آمده، که حتی آنگاه که شعر سنائی در
حدیقه جنبه شعر اخلاقی و شعر تعلیمی بخود می گیرد. (۴) و از و سایل شاعرانه از قبیل استعاره
تشبیه تصویر مجازیه در آن اثری نیست. در همین حال شعر حدیقه را تخیل ها و خیال انگیز
می کنند، و ملازمین گوناگون تخیل های دسته دوم و سوم تأمل و تعمق کرده اند و از تخیل های انسانی
مانند تخیل (لی لومعه تون الزکوة) و فی اصحاب تثنی السوء و حکایت دیدار نوری و یازده بطلانی را

(۱) حتی تخیل آرای در شعر معاصر دری به علت تنگنای فکری آلود و قاصر گذاشته که
شاعر در پی طرح تخیل های بسیار جالب و عمیق جدید برخاسته، از جمله نگاه کنید به «ماخ
اولای» نیا، طلاس درس ص ۶۲

(۲) ارزش میراث صوفیه، دکتر عبدالحسن زین کوب ص ۱۳۰

(۳) همان کتاب ص ۱۳۳

(۴) با کاروان حله دکتر عبدالحسن زین کوب ص ۱۳۷

د تمثيل پسر خيال (۱) و پدر خيال، و غمزه چشم پوشیده ايم چرا که با نظر داشتند و غمزه چشم را
 درون آئسي تمثيل هاي حيواني و جملاتي مشعر مژده و آغ مي دهيد تا تمثيل هاي آئسي نيز را
 آئسي زافگان سر خود را در حديث ديگران بهتر مي چينيد.

يکي از تمثيلات معروف سنائي معروف سنائي، داستان کا و پست که همراه با جزاي ديگر
 تمثيل يعني انسان و جماد يکجا جلوه کرد و گويا در اين تمثيل قهرمانی است که نقش صليک الموت
 را بعهده دارد البته از نظر که زال، داستان.

در بابي از تمثيلات ديگر سنائي برخلاف تمثيلات مشوي و کليله و دمنه و منطق الطير، نيز
 اين شعور مشاعر مي شود که حيوانات حرف نمي زنند، و کردار آنها نيز با ارتباط پرداخته هاي
 ديگر تمثيل مشخص مي گردد مثلاً در همین داستان بيرزني است که عرضي برآمده و - «دو
 عروسی چو سر و تر بالان» داشته، ولي در وقت بچا بچا، عروس را برای عزرايل احواله
 مي کند، آنچه گفتني است اينکه: همچنانکه گلو در داستانهاي بود الي ميول و عنصر پر خوراي
 و شکبا رگي بوده (۲) و سمای چو نمودی و رستگاري و تنفسي گلو که در کليله و دمنه تجلي کرده
 گويا بعدها ايجاد شده است؟ اما در ادبيات دري - خاصه در اشعار ناصر خسرو - گلو معمول
 تلهي به کمر سني مي باشد مثلاً در مثنوي جلال الدين بلخي آمده که:

کا و اگر غمزه گر چيزي خورد / هر عيد و ذبح خود مي آورد

و در شعر سنائي نيز گذشته از بي زباني کا و بدليل رسوا شدن آلد پشه هاي زال که سخنان
 (نقده) را در کليله و دمنه ياد مي آورد. (۳) - شکبا ره نموده شد:

... از قضا گاو زال که از بي خورد / روز روزي به يکش آلد گر کرد

کليله و دمنه ص ۲۸۸

و توجه بي که سنائي از پروين اين تمثيل تحميل مي کنند و جملاتي در وصف به ضرب الغلهاي
 ساهر است که در ميان عوام کار برد فراوان دارد، بطوریکه: تا بداني که وقت بچا بچا -

(۱) حد بله الحقيقه سنائي غزوي به تصحيح مد و س غزوي صحاح ۷۵، ۷۱، ۷۳، ۷۵

۱۶۸، ۱۱۵

(۲) فتح الله مجتبي، سخن شملو، پسر غمزه و پست و پيام ص ۳۸۵

(۳) ص ۲۸۷ - ۲۸۸ بچا بچا ميروي که همین تمثيل سنائي از باب تأييد سخنان مدکور

در صحاح ۲۸۸، ۲۹۰ آمده است.

هرچ کس مرترا لها شد هیچ (۱)

یکی از تحلیلهای دیگری که بوسیله سنایی پرداخته شده و بعدها مورد توجه بسیاری از مولفه‌ها در ادول قرار گرفته مانند شمس و مولوی (۲)، تمثیل آینده بی است (۳)، در دست زنگی . این تمثیل نیز بیشتر به نظر آمیزی را در بردارد، بطوریکه آدمی زادگان دوزاخ حقیقت توانا بی و تحمل دیدن و شنیدن حقیقت را ندارند و حتی واقعیت‌های وجود صوری و ظاهری خود را نمی‌توانند مورد نظر قرار دهند. بهر صورت این دردست‌هگرنی، که اساساً هیچ‌جا بهایی و چه جابلقایی به آن‌ها نگذاشته اند.

طوری‌که مذکور افتاد این تمثیل به‌دراز سنایی توسط مولوی معنوی درستی به ذکر رفته، گاه به برداشت فکری مرد و یکسان می‌نماید، ولیکن اگر هم‌دستان باشیم که گاه در تمثیل آرای بی همه وجه تمثیل بیان می‌شود و اوصاف آن نمایان، و گاه اجزایی از تمثیل حذف می‌گردد بدین طریق همیشه بی درین تمثیل پیروده می‌شود و بدینوسیله تحلیل مؤثرتر و هر حق تر جلوه می‌کنند و خواننده به‌طور را به درنگ و تفکر واسطه دارد. سنایی در تمثیل گاو آنجا که سیمای گاو را مجسم می‌کند چنین نموده است، ولیکن در تمثیل آینده طرح مولوی از ایجاز و گفتنی آوری برخوردار است هر دو طرح را در مقام تپاس خواننده می‌گذاریم:

سنایی غزلوی:

بالت آینده زنگی در راه	و اندرو روی خویش کرد نگاه
بینی بطیخ دیدم و لب زشت	چشمی از آتش و رخی زانگشت
چون برو عیش آینده نهفت	بر زمینش زد آن زمان و بگفت
کآنکه این زشت را خداوندست	بهر زشتش را بی‌گفتست
گر چو من بر نگا ربودی این	کی در این راه خوا بودی این
بی کسی اوز زشت خوئی است	ذل او از سعاد روی است

(حدیقه ص ۲۹۱ - ۲۹۰ به نقل ماحذ)

(۱) سنایی درد بیان طی تصدیق بی نیز همین مطلب را بشوئه دیگر بیان داشته است نگاه

کفید به صفت ۵۹۰-۵۹۲ دیوان سنایی چاپ مدرسه رضوی.

(۲) بهج الزمان فروزانفر. ماحذ قصص و تمثیلات مشقوی ص ۷۳-۷۴

(۳) در مورد ارتباط آینده با ضمیر ناخود آگاه آدمی رجوع شود به اتیان و سمبولهای ص ۳۲۱

بولوی معنوی:

سوخت هندو آینه از درد را کاین سه رو منما به مرد را
گفت آینه، گنه ازین نبود جرم آن رانه که آینه زدود
او را غماز کرد و راستگو تا بگویم رشت کوو خوب کوو
(ساخت قصص و تمثیلات معنوی ص ۷۳)

از تمثیلات بهمار بر معنی و جالبی که شنای در حقیقه به پرورش آن دست برده، تمثیل، اختلاف در چگونگی شکل ایل نانت (۱) این تمثیل قبل از شنای نیز نمود استفاده صوفیه بوده (۲) و بعد از شنای، بولوی آنرا در معنوی آورده، همنیز بودن و همجنان بودن شنای و موسی موجب و آمد تا رداشت این تمثیل از هر دو طرف یکسان باشد، و آن شناخت و اتمیت است که کشف می خواهد و شهود، فوق می خواهد و حال و عقل صرف، که چون چشم ظاهر است، در شناخت حقیقت زیونست و آنکه بر عقل سطح تکیه می زنند و طبع خام شناخت حقیقت را در سومی پرورده بقول شمس تا در خاله می روند و بدون خاله نمانند، مگر اینکه:

«هر یکی دیده جزوی از اجزای همگان را افتاده ظن خطا» (حدیقه ص ۹۰)

درین تمثیل چون در بسیاری از اسطوره ها، انسان راس مطلوب است و نیل چیزی است که مورد شناخت قرار می گیرد، از اینرو خود تمثیل اصل مطلوب نیست، چرا که انسان بیرون از تمثیل محدود است و تجلی سیمای آدمی در قالب تمثیلات گونه گون است که انسان را از محدودیت عالم کون و فساد می رها کند و او را بدنیای وسیع تر و جامعتر رهنمون می گردد، از دنیای جمادات و دنیای حیوانات به ارتباط عذرای خوشگون دنیای آدمی زاده دنیای بکران و به بلوری ایجابی گره که بر است ارزشگفتی های شناخت پدیده های درونی و بیرونی آدمی.

بهر تقدیر این تمثیل را موالی معنوی از طریق حدیقه حکیم سنایی غزنوی برگرفته ولیکن آرایش شاعرانه و دیگر گونه ای بدان داده با آنکه صورت داستان را برداشته بدون تردید

(۱) تمثیل نوق در حدیقه حکیم سنایی

کور و آگوری نمود گنی چون قوس پشه مرد بوالهوسی
که ازین مهره چند می خواهی گفت یک گرد و دو تا ماهی
نشاید کسی چه داری چشم لعل و گوهر بگره چشم (حدیقه ص ۱۰۰)

(۲) ابوحیان توحیدی آنرا در مقایسات خود آورده و غزالی در کیمای عبادت و احیاء العلوم بدان

توجه کرده نیز در عجایب نامه آمده است (رجوع به ساختن قصص و تمثیلات معنوی ص ۹۶)

خود تجربه شگرف آسانی در زمینه شناخت پدیده ها داشته و همین تجربه است که تصویر تازه شعری در وجود شعرش نقش بسته است. و آنرا با «مثل» افلاطون نزدیک گردانیده با این تفاوت که مثل افلاطونی اگر چند نظریه شناخت است ولیکن بعد سیاسی و اجتماعی دو گرداگرد آن تنیده است در حالیکه نظریه شناخت هستی حکیم سنایی و مولوی معنوی بهمدانسانی و دنیایی دارد. بدین طریق توجیه و تعبیر همه تمثیل های حدیقه در این گفتار میسر نیست چرا که سواي داستانهای تعلیمی، تمثیل های مبولیکه عالم لسانی در پیرامون خواہنگزاری نیز در حدیقه کار برد فراوان دارد (۱) ولیکن افتد که بذکر رود. الگه که تمثیل وارد لغزو افکار سنایی می گردد شعرش عمق خاصی می گردد و آن بدلیل اینست که ادبها شیوہ غیر مستقیم بیان اندیشه بشمار می رود و گریز از مطلق عادی گفتار، و آنجا که سنایی پاره بی از اندیشه های تجربیدی خود را بواسطه تمثیل عرضه نکرده بدون شک بهوشیدگی و پیرامیدگی در شعرش نمودار گشته و بهمین علت است که مولوی معنوی در مثنوی پاره بی از ابیات تمصاید سنایی را تفسیر کرده است. (۲)

(۱) حدیقه ص ص ۱۲۰-۱۲۵ مطالعہ کنید با الجبر فی علم التبعیر تألیف خیراز با اهتمام المرح المشار، قسم دوم، در شروع علم تعبیر.

(۲) از آنجمله رجوع کنید به تفسیر ابیات ذیل (الف) پیرایه دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی. مثنوی کلاله خاور ص ۳۶۳

(ب) آهانه است در دلاہت جان ایضا ص ۳۲

(ج) لاز را روی پیرایه جو ورد ایضا ص ۳۹



پوهنوار محمد حسین یمن

عشق از نگاه حکیم سنائی و مولینای بلخی

عشق موهومی بزرگ دارد ، بزرگ به بهناوری آفرینش و ماورای آن ، سنائی غزلوی گوید :

زندگانی عبارت از عشق است دل و جان استعارت از عشق است

همینگونه و بعدتر از وی خداوند آرا بلخ گفته :

دور گردون را ز سوج عشق دان گر لبودی عشق بنسردی جهان

و باز سنائی میگوید : « بزبان سرعشق نتوان گفت ،

و مولوی گوید : « در لنگج عشق در گشت و شنید »

در واقع هر دو یک مفهوم را به دو عبارت بیان کرده و از بزرگی و عظمت عشق سخن رانده اند

تا آنجا که مولوی بلخی گفته :

شرح عشق ارسن بگویم بر دوام صد قیامت بگذرد و آن ناتمام

عشق جذبه و کشش است و این قوه هر ذره ذره کائنات سرشته شده تا آنجا که حتی میان اجزای

منظومه شمسی تعادل برقرار ساخته است چنانکه اگر این قوه اندکی هم نقصان پذیرد جهان فاجعه

برهم خورد و در همین موضوع مولوی گفته :

« در جهان هر چیز چیزی جنب کرد ،

و یا :

ذره ذره کالدر این ارض و سماعت جنس خود را همچو کاه و کهر باست

البته با نظر داشت همین حقیقت بوده است که حکیم سنائی عشق را کشش و جذبه میان عاشق

و معشوق گفته مخصوصاً که این جذبه از جانب معشوق می باشد زیرا وی گیل بوده و جزوش را

که عاشق است بخود می کشاند ، چنانکه گوید :

تا ز معشوق جذبی نبود عشق را هیچ طالبی نبود

و اینکه همین موضوع را مولوی بلخی چنین و انموده است :

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو
که نه معشوقش بود جو پای او
بلی کشفی عشق است که عاشق را بهر منزل مقصود رهنمایی میکند و عاشق بهمین قوه جاذبه
عشق مستغرق در عالم وصال می شود و البته این کمال مطلوب عاشق است ^۱.

عشق چه مجازی باشد و چه حقیقی عاقبت عاشق را بمنزل راهبری می کند، گرچه عشق مجازی نیز
نردبان عشق حقیقی است و به معنی نتوان دید مگر در صورت ^۲ و اگرچه عشق انسانی را منهای عشق
ربانی گفته اند ^(۱) اما عشق ربانی و محبت حقیقی هر کسی را سیر نیست جز آنانی را که
درین کشف حقایق و عشق حقیقت رنج برده و هر گونه ریاضت و مشقت را درین راه تحمل کرده اند
تا آنکه بمقام والای عرفان رسیده اند. چه عشق حقیقی خمیرمایه عرفان است ^(۲).

حکیم سنائی و حضرت مولانا از رهروان بزرگ این طریقت بوده اند و به نزد ایشان مراد
از کلمه عشق همان عشق حقیقی است. و اما حکیم سنائی نخستین کسی باشد که از جام اینگونه عشق
کام جانشیرین کرده است و باسوز و گداز عاشقانه شمع درخشانی را راه دیگران روشن ساخته است
و حضرت مولانا این چراغی را که حکیم سنائی افروخته بود فروغ بیشتر بخشیده است،
و افسه مولانا پیرو سنائی بوده پیرو روش عرفان او، پیر و آیین عشق و رزی او، عشقی که بدلترا ننگبند
و عشقی که آنرا بربان بیان و عیان نتوان کرد، البته دلایل و قراین این اقتضا و اقتدا بسیار است.

شمس الدین الاکبری در کتاب العارفین نکات ساهی را درین زمینه ضبط کرده است و میتوان
از آن دریافت که خداوند گار بلخ به شخصیت معنوی حکیم غزنه ارادت بیس پررگه داشته و حتی
در حال استغراق و سماع مقابل بغیل روحانیت وی مکرر کردن می نهاده است ^(۳).

مولوی در مثنوی چندین جاسنائی را حکیم و یکبار هم شیخ کبیر گفته و ارشاد کرده است که
سوا حظ او را بشنوید تا در تن کهنه شماروح تازه بدسد، چنانکه گوید :

بشنو این پند از حکیم غزنوی تا بیا بی در تن کهنه نوی
آن حکیم غزنوی شیخ کبیر گفته است این پند نیکو باد گیر
و همو گفته است :

ترك جوشی کرده ام من نیم خام از حکیم غزنوی بشنو تمام

و نیز مولوی در جای دیگر راست گفته است که وی را بالقاب لسان الغیب و خیر العارفین یاد کرده :

- (۱) کتاب عبرت العاشقین از تصنیفات شیخ ابوبکر ابونصر معروف به شیخ روزبهان، فصل ششم.
(۲) شعر العجم، ترجمه منصور انصاری، مطبعه شرکت رفیع، حصه پنجم، ص ۱۳۴.
(۳) مناقب العارفین، طبع هند، ص ۱۳۰.

آن اهلیم الغیب فخر السعادتین در الهی نامه گفته شرح این (م)
 همچنان مولانا چندین بار در آثار خود از تخلص سنائی یاد آورده است:

جانی که روان سو کند با بازید او خو کند	یاد رسنائی رو کند با بود هد عطارا
اگر عطار عاشق شد سنائی شاه و لایق شد	نه این من نه آن من که کم کردم سروهارا
عطار روح بود و سنائی دو چشم او	سا از بی سنائی و عطار آمدیم
ارضی چو سمائی شد مقصود سنائی شد	این بود همه آن شد تا باد چنین بادا
آن سنا جو کش سنائی شرح کرد	با لغت فرد پت ز عطار آن فر پد
ای سنائی گر نیایی بار بار خویش باش	در جهان هر مرد و کاری، مرد کار خویش باش

و هم مولانا در دیوان کبیر دو جا در سروده حکیم غزنه ابیاتی دارد، بدینگونه:

گفت کسی خواجه سنائی بمرد	مرگ چنین خواجه نه کار پست خورد
کاه نبود او که پیادی پر پد	آب نبود او که به سرما فرود
شاله نبود او که به مویی شکست	دا نه نبود او که ز مینش فشرد
گنج زری بود درین خاکدان	کو دوجهان را بجوی می شمرد
قالب خاک کی سوی خاک کی نکند	جان خرد سوی سموات پرد
چنان دوم را که نداند خلق	مغفله گویم به چنانان مسرود
صاف در آمیخت به دودی می	بر سر خم رات جدا شد ز دود

و نیز:-

گفت کسی خواجه سنائی بمرد	مرگ چنین خواجه نه کار پست خورد
قالب خاک کی به زمین باز داد	روح طبعی بی شک و افسوس
ماه و چو درش ز غباری پرست	آب حیاتش بذر آمد ز فرد
پر تو خورشید جدا شد ز تن	هر چه ز خورشید جدا شد فشرود
شده گی جان مثل آفتاب	جان شده را سوده ناپاسته شمرود
بغز تو نغز است مگر پوست مرد	سغز نمیرد سگر دوست برود
پوست بهل دست دران سغزین	با پشت و لبه آن تو که و کرد
کرد بی دزدی انبان تو که	خرقه پیو شهید سرو مو شکر (ه)

(م) احوال و آثار حکیم سنائی، تألیف استاد خلیلی، کابل ۱۳۱۵، ص ۱۱۶-۱۱۷

(ه) ابیات اول این دو سروده را به رودکی نیز نسبت داده اند که در سروده مرادی شاعر گفته

است، ترا جمعه شود به کتاب لایب الالباب مولی.

همچنین خداوندگار بلخ در پساوازد اشعار و الکوار حکیم غزله را تضحین و شرح و تفسیر کرده است، مثلاً از اینکه با استدلال عقلی نمی توان به توحید الهی راه برد، سنائی گفته:

راه تو حید را به عقل مجوی د یسده روح را به خار مظار
هر که از چوب بر کیی سازد سر کب آسوده دای و خسته سوار
همینگونه تشبیه را مولینا در مثنوی چنین آورده:

بسی است لا لیان چو بین بسود پای چو بین صفت بسی تمکین بود
و در اینکه به تقلید محض از پ ظاهر یان را نباید خورد سنائی گفته:

الدرین ره صد هزار ابله آدم روی هست تا هر آدم روی رازین ها به آدم لشمری
مولینا مفهوم بالا را چنین بیان کند:

ای بسا ابله آدم روی هست پس به هر دستی نباید داد دست
و این ابیات از حکیم سنائی است:

تو همیشه میان لشکری زان دل تو قوی است در بر تو
ز هر دارد حوادث طبعی کسه به گردد به گردد لشکر تو
تو به بر می بری سوی فلک زانکه عرش است اول گو هر تو

اما ابیات فوق با تفاوتی اند که در دیوان کبیر مولینا چنین آمده:

دل بر ما شده است دلبر ما گل ما بی حد است و شکر ما
ما همیشه میان گل شکریم زان دل ما قوی است در بر ما
ز هر دارد حوادث طبعی کسه به گردد به گردد لشکر ما
ما به بر می بریم سوی فلک زانکه عرش است اصل چو هر ما
و هم این بیت ها اصلاً از حکیم غزنوی است:

تا نقش خیال دوست با ما است ما را همه عمر بخود تماشا است
آنجا که جمال دلبر آمد والله که میان خانه صحر است
و آنجا که مرا دل بر آمد یک خار به از هزار خر ما است

بیت های فوق همچنان با اندک تغییر در دیوان کبیر به اینگونه آمده:

تا نقش خیال دوست با ما است ما را همه عمر بخود تماشا است
آنجا که وصال دوستان است والله که میان خانه صحر است
و آنجا که مراد دل بر اوید یک خار به از هزار خر ما است

به هیچگونه بسا از ایات حکیم سنائی در اشعار مولانا آمده و تضمین شده است؛ از جمله میتوان این بیت را نیز نام برد:

نسمیم له زرنه یار داریم پس مایه جهان چه کار داریم
بیت مذکور را مولانا با اندک تغایر چنین تضمین کرده است:

گرازم یار دارم پس مایه جهان چه کار دارم
گویم زرشک شمس تبریز نیسم له زرنه یار دارم
ولیز این بیت که در دیوان کبیر آمده:

عشق را بوحیفه درس نکرد شلمی را در روایت نیست (۶)

در یکی از غزل های سنائی که بدین مطلع آهائی شود نیز آمده است:

هر که را در دلی نهایت نیست عشق را پس بر اوهامات نیست

گذشته از این همه مواردی که روابط معنوی بسیار نزدیکیان این دو عارف بزرگ کشور را می نماید نمونه های فراوان دیگری نیز در آثار هر دو به نظر می خورد که بیا در محاکات و شباهت فکر آنها می باشد از قبیل حکایت پیلان و خانه تاریک و کوران و اسفال آن، و همچنان در دفترهای مختلف حقوقی مولوی اشعار زیادی از تصاویر الهی نامه حکیم سنائی آورده شده و در بعضی شرح و تفسیر گردیده است. البته از این همه استنباط می شود که مولانا بلخی به حکیم غزنه ارادت کامل و به آثار وی نظری وافر داشته است و اگرچه تقریباً صد سال بعد از هر دو فاصله واقع شده است با آنهم مولوی بلخی خود را پیرو و شاگرد سنائی غزنوی گفته و به کتاب الهی نامه که عبارت از حقیقه الحقیقه یا سنائی آباد می باشد احترام و التفات بسیار کرده است.

طوری که دیده می شود این دو سالک راه حقیقت و ولوی اند که از یک مشعل تابیده اند و دو میوه بی اند که بر یک شاخ بهار آمده اند و با دو گونه می اند که در یک بهار خندیده و در حقیقت هر دو در جوس یک کاروان راه پیورده و تشنه یک زلال پیورده اند و سویی یک روغنایی شتافته اند، (۷) و آن عبارت بوده است از روغنایی عشق عشق معرفت و حقیقت.

وامناتائی نخستین کسی است که در دیوان عشق قدم گذاشت و پس از وی مولانا شمسیت پرازله دیگری است که در همین راه گام بر گام حکیم سنائی نهاد. عشق سنائی و مولانا همان عشق ملکوتی و

(۶) کلیات شمس، دیوان غزلیات، ترجیحات و رباعیات مولانا، چاپ خانه حسن علمی، ۱۳۳۱ ص ۲۰۰

(۷) الهی نامه، تحفه و تعلیق از استاد علی، از انتشارات انجمن ترویج و احیاء، ۱۳۵۲ ص ۵۷-۵۸

حقیقی است و این عشق عالترین احوال عارف و مهمترین مبانی و اصول تصوف می باشد (۸) چنانچه همین عشق محور اسلیمی عرفان را می سازد (۹)

بنابران مطلوب حکیم سنائی و مولانا از عشق شاهد حقیقی و حسن کامل چمن شاهد حقیقی است. پس عشق که با و تعلق دارد نیز کامل است، عشق آنها از زووع عشقهای زمینی و عشقهایی که باطلیات بدنی سرو کار دارد نیست عشق آنها واقعاً ماخوذ از عشقه است و آن نباتی است که بر هر چه پیچیده آرا خشک میکند (۱۰) همینکه این عشق خدایی باین دو یکبخت پیچیده است حیات سقلی و مادی آنها را خشک و اسامات علوی و روحی شان را زنده و پیرا زنده ساخته است. در نگاه اسنایی عشق آتشی است که بر سینه و دل عاشق مشتعل گردد و هر چه ماسوی الله است همه را بسوزاند و از زنگنه سوختن عشق حقیقی آرایش بیشتر حاصل کند و مایه و سر مایه آن لوی تر گردد و چنانکه گفته:

جز آتش عشق نیست پیرایه عشق ایست بتا مایه و سر مایه عشق
و باز حکیم غزنه گفته است که عشق برگ و بار هستی را همه بسوزد و بدین وسیله یعنی بوسیله آتش عشق همه صفات ذمیمه محو گردد بدین معنی که:

آتش بار و برگ باشد عشق ملک الموت مرگ باشد عشق
و مولنای بلخی نیز عشق را به آتش تشبیه میکند و واضحتر میگوید که این آتش عشق خدایی گاهی به دردل پاک پیدا می شود و از انجا زبانه می کشد و خس و خاشاک، هوا و هوس نفسانی و حیوانی را در هم می سوزد (۱۱)

آتش عشق است که زدن می فدا جوشش عشق است که اندر می تابد
و باز می افرازد که همین آتش عشق هر چه مادون الله است همه را بسوزد و خاکستر کند در واقع همان منکوره حکیم غزنه را واضحتر شرح و تفسیر کرده است:

عشق آن شعله است که چون بر فروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت
عشق آتش است، آتش سوزنده و آنهم در حال فراق و در حال وصال همچو تیر کشنده باشد و اما عاشق به شعله آن می سوزد و می نازد و تیر آنرا دولت و سعادت داند، بنابر آن در راه عشق سلامت

(۸) بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، دا کثر قاسم غنی، کتاب فروشی زوار چاپ دوم ۱۳۴۰ ص ۳۲۰

(۹) ایضاً ص ۵۰۱

(۱۰) افکار شاعر، استاد صلاح الدین سلجوقی، مطبعه کابل طبع ثانی ۱۳۳۴ ص ۱۳۱

(۱۱) تفسیر معنوی بردیاچه شتوی، آقای حسین کاظم زاده انتشارات اقبال ۱۳۳۴ ص ۸

نیست از همین جا ست که حکیم عزلوی گفته :

در راه عاشقی سلامت نیست اضطراب است و استقامت نیست
وی توضیح کرده است که عشق را با سلامت و عالیت کاری نیست :

عشق جویی و عا نیست طلبی عشق با عاقبت کدام بود ؟
و ای مولینای بلخی با نظر داشت همین موضوع گفته :

این یار من یکبارگی در عاشقی پیچید این یار من یکبارگی از عالیت پیریدم
بلای عالیت و سلامت در عشق نیست بلکه آنرا با سلامت سروکار است زیرا سلامت را در خلوص
عشق و محبت تأثیر بزرگ است (۱۲) و عاشقان حقیقی مخصوص به سلامت اند، از پنجا ست که
سنائی عزلوی گفته است :

عشق را روی در سلامت نیست راه عاشقی بجز سلامت نیست
بی سلامت نکشت عشق تمام عشق خامست بی سلامت خام
و بدین جهت سلامت در عشق اثری تمام دارد که سرعشق در پر تو سلامت محفوظماند
و بدین طریق محبت راه کمال ییماهد، به همین سبب است که حکیم سنائی در جایی دیگر گفته :
طوریکه آب تلخ بحر پاسبان درو مر و ارید است همچنان سلامت پرده دار عشق باشد :
پرده دار عشق دان رسم سلامت بر فقر پاسبان در شناس این آب تلخ اندر یحار
برخی از بزرگان صوفیه عاشقان حقیقی را به بیست صفت موصوف ساخته اند که از جمله یکی
هم سلامت باشد و سلامت را بدین معنی دانند که نام و ننگ، مدح و ذم ورد و قبول خلق نزد عاشق
یکسان باشد و بدینگونه عاشق به محبوب قریب جوید (۱۳)
بنا بر آن مولینا نیز در راه عشق از سلامت لذت ها پرده و آثار نقل می عشق و بلکه لازمه عشق
باشد البته است :

عاشق چو ست تر شد بروی سلامت آید زیرا که نقل این می بود بجز سلامت

و یا :

هر سوی که عشق رخت بنهاد هر جا که سلامت آید

همین رسم سلامت و عدم عالیت عاشق بالاخره او را در انظار مجنون و دیوانه میباید و دیوانگی
در دلای عشق لذت دیگری دارد. دیوانگی و جنون رنگها دارد و میتوان گفت چه در قانون بودی

(۱۲) کشف المحجوب، مجلوی چاپ ژکوفسکی ص ۶۸

(۱۳) مرصاد العباد نجم الدین رازی چاپ قمی، العرفا سید حسین ص ۱۳۳

میان وجه در کشیدنیات قافیه (نروید) ساد کالو جست و نانی یکی از پر کیفیت ترین امراض است و کمتر دیده شده است که این مرض عضوی باشد بلکه اکثر آن سر بوط به وظیفه اعصاب و یا عملیات افکار و حسیات تبخیر شده ماعت الشعور است. با جنون گاهی بمعنای جنب دماغ و تمیز کردن پیوسته یک هدف هم آمده مثلی که دماغ مجنون بطرف قلبی جنب شده بود (۱۴) و البته جنون و دیوانگی متصوفان و عاشقان حلقی از همین رسته دیوانگی هاست و از آن نوع دیوانگی هاست که بگفته بعضی ها وئی که با ترقی علم اینگونه مرض بر طرف شود زیبایی پسندی، شور بد کی و عاشق بهشکی از میان برود (۱۵) چه جنون و شور بد کی و مجذوبیت و دیوانگی عارفان سر بوط به دل های دیگر و معشوقه دیگری میشود که اساساً منبع جمال و کمال و منشای زیبای های آفرینش و بشری می باشد از همین جاست که حکیم سنائی گفته است: بخودی و دیوانگی صفت محبت است یعنی اگر مجذوبیت و دیوانگی نباشد پس عشق نیست:

عشق را بخودی صفت باشد عشق را خون دل صفت باشد
هر که عشق را چهره نماید دل و جانش به جمله بر باید

همین نکته را مولانا در چندین جای بعد کافیه شرح و تفسیر کرده و گوید که هر جزو جهان مبعلا به مرض و دیوانگی عشق است و این مرض را اصلاً طبیبی نیست:

یکی جزو جهان خودی مرض نیست طبیب عشق را دکان کد است
وی لرزیده است که زهر عشق از شربت ها بهتر و دیوانگی عشق از صحت خوشتر است:
خوبتر زین سم آید م شربتی زین مرض خوشتر ندیدم صحتی
و باز مولانا واضح ساخته است که مرض و دیوانگی عشق از امراض دیگر متفاوت است:
عاشقی پیدا است از زاری دل نیست بیما ری چو بیما ری دل

و افزوده است که: «علت عاشق زعلات هاجد است»
زیرا که:

جمله رنجوران دوا دارند امید نالد این رنجور گم افزون دهد
در حقیقت از نگاه حکیم سنائی هرگاه که پای عقل پیمان آید بر خیزد و اصلاً در راه عشق عقل معروض به جنون گردد:

(۱۴) افکار شاعر، تالیف علامه سلجوقی، مطبعه کابل طبع ثانی ۱۳۳۷ ص ۲۱

(۱۵) آوازش احساسات، نیما پوشیج، تهران ۱۳۳۵ ص ۱۹ - ۲۲

عاشقی خود نه کار نرزاله است عقل در راه عشق دیوانه است
و بمن موضوع را مولینا چنین بیان کند:

نیست از عاشق کسی دیوانه تر عقل از سودای او گور است و کبر

بنابران دیده شد که در نگاه سنائی و مولوی دیوانگی و بیخودی صفت عشق است و در عالم عشق جنون از صحت بهتر است به همین گونه درین راه عاشق باید دردمند باشد زیرا همیشه عاشق در دیند و رنج کشد و بدین گونه آتشی در سینه پیروزه آنگاه در فروغ آن مقام عالی عشق مقصود یابد و بلکه خود مقصود گردد.

چه ریاضت در عشق برای عاشق کفایتی روحی پیدا کند که آنرا حل گویند و آن عبارت از ظهور تجلیات محبت است در روح و دل (۱۶) لهذا درد و رنج درین راه بختگی بار آورد و در پیش بی دردان سخن عشق نتوان گفت، از همین جهت که حکیم سنائی گفته:

تا نباشد عاشق چا نواز در میان کی نهد با اورا ز

سوز دل هاست شمع این مجلس آه و رداست محرم و مونس

عاشقان از چگر کباب خورند و زخم دیده خون چو آب خورند

اگر سنائی گفته که کباب عاشقان چگر است، مولوی گوید که باده عاشقان خون دل باشد:

عاشقان را باده خون دل بود چشمان پر راه و بر منزل بود

ولیز حکیم غزنوی گوید:

مرد را درد عشق را هراست آتش عشق مونس جگر است

یا:

گر می لعل با بدت کان کن و ر می عشق با بدت جان کن

و اما مولینای بلخ عشق را به تمامی درد و غم گفته:

هزار آتش و درد و غمت و ناسخ عشق هزار درد و دروغ و بلا و نیش بار

گفته ازین همه درد و داغ که از نظر سنائی و مولوی پرورنده عشق است، بدنامی نیز رنج و غم دیگری است که با عشق سروکار دارد و این هم البته عیب نه بلکه هنر عشق است سنائی گفته:

لام عاشق لک ز بد نامی است کلام او در طریق لاکامی است

و نیز مولوی را از بد نامی در عشق هراسی نیست زیرا میگوید:

عشق اگر بد نام گردد غم مخور عشق دارد نام و القای دگر

و اینست در همین موضوع نظریات مشابه هر دو عارف بزرگ، حکیم سنائی گوید :

هر چند بلای عشق دشمن کامی است از عشق بهر بلا رسیدن خامی است
مندیش به عالم و یکام خود زی معشوقه و عشق را هنر بدنا می است
و خداوند کار بلخ میگوید :

عاشق همه سال مست و رسوا باشد دیوانه و شوریده و شهیدا باشد
با مشیاری غصه هر چیز خوریم چون مست شویم هر چه بادا باشد
از آنکه حکیم غزله و مولانای بلخ عاشق پس از آنکه در آتش عشق پخته می شود با وجود این که
با رملاتی بدوش دارد و رنج و دانی می کشد از این آتش بسلا مت بیرون می آید، آنکه دیوانه وار
حجاب تن ندارد و به دیار فانی برد زیرا تن و هستی معجزه حجابی است که نمی گذارد آفتاب
حقیقت بر انسان بتابد چنانکه گفته :

اگر چون آفتاب دور شود عالم عشق پر ز نور شود
در اینجا مراد از ابر همان برده هستی و وجود عاریتی عاشق است و مراد از آفتاب، آفتاب حقیقت
باشد، از همین جا است که طیب عشق مولانا را نیز هنگامیکه در بستر محبت افتاده به ترک
صفت معوج وجود حکم میکند و میگوید :

رفتم به طیب گفتم از بتابی افتاد عشق را چه میذر ما می
ترک صفت معوج وجود م فرمود یعنی که ز هر چه هست بیرون آبی
همین بکر را که نیستی دوی درد عشق باشد سنائی چنین بیان کرده است :
درد عشق آنچنان بلا گردد که ترا نیستی د و اگر د د

و باز عمود گفته، عشقی که بر نیستی استوار نباشد عشق حقیقی نیست :
وجود عشق عاشق را وجود اندر عدم سازد حقیقت نیست آن عشقی که بر هستی و عدم سازد
نسازد عشق رنگ از هیچ روی بهر مخلوقی که رنگ عشق بی رنگی وجود اندر عدم سازد
بهمن سبب است که مولانا نیستی را کیش و آیین عاشقان گفته :

هست معراج فلک این نیستی عاشقان را مذهب و دین نیستی
نیستی و فنا در مذهب عشاق و عرفا بر اطوار و معانی مختلف اطلاق شده است، از جمله : نخست
تغییر حال روحی از راه خاموش کردن جمیع حواس و میل ها و اراده ها و تعینات شخصی است و
بدینطور عاشق و سالک به جماعه کی بخدای باز گردد (۱۷). ددیگر نیستی و فنا بی خبری ذهن

است از تمام موجودات و مدرکات حسی و اعمال و افکار و احساسات حتی از هستی خود بواسطه جمع شدن همه قوای نفسی در خدایمندی استغراق در مشاهده صفات الوهیت.

سد بگر نیستی و فنا و فناء یافتن و از کار بازماندن عقل شعوری است، و عالی ترین مرتبه نیستی و فنا وقتی است که عاشق و طالب این راهم نداند که مقام فنا حاصل شده است، یعنی معرجه حال فنا هم از میان برود. درین مقام طالب و عاشق معهود مشاهده محبوب حقیقی است و این مرحله بی از فنا ی کامل است که صوفیه و عرفا و فناء الفناء می نامند و مقام بعد از فناء الفناء مقام بقا بحق است و آن عبارت است از مشأ هـ سـ د ذات الهی (۱۸)

از همین جاست که حکیم سنائی میگوید عاشق حقیقی باید زود تر از جان و تن برخیزد :

عاشق آنست که ز جان و ز تن زود برخیزد او نگفته سخن
و بدین طریق بقرار گفته وی عاشق از نیست شدن هستی باید :

چون ز خود بفرود شدی معشوق خود را یافتی ذات هستی در نشان نصی دین تو ان
درین زمینه مولوی بانوی نیز همچو حکیم سنائی می اندیشد و وی نیز طعنت بر آنست که عاشقان حقیقی زود تر به نیستی گرایند :

دیگران از مرگ مهلت خواستند عاشقان گویند نی نی زود باد
و بعد میگویند که ای عاشقان بپسیرد تا ازین مردن روح و بقا یابد :

بمیرد بمیرد درین عشق بپسیرد درین عشق چو بمیرد همه روح پذیرد
و یا :

از عشق دلا له بر زبان خواهی شد بیجا ن ز کجا شدی که جلا خواهی شد
اول به زمین از آسمان آمده ای آخر ز زمین بر آسمان خواهی شد
حکیم سنائی و مولانا هر دو در مورد اینکه عشق چو نسر آسمی را ببرد اسرار جهان دیگری بر انسان شکوف گردد و همچو شمع از پریدن سر روشن تر شود، سنائی گفته :

د لیر جان رهای عشق آمد سر پر سر نهای عشق آمد
عشق با سر بریده گوید راز زانکه داد که سر بود محار
و مولوی گوید :

چند درد فرقتش بکشد مرا سر پر تا عشق بکشد مرا
گر مرا صد بار تو گردن زنی همچو شمع بر لر و زم روشنی

در حقیقت این سخنان و افکار به تعالی فرج و تعجب این حدیث پیغمبر است :

ومن مات فی العشق لم یمت أبداً (۱۹)

از همین جهت است که مولانا باز هم بقوله دیگری را که رساله همان معنی است به کار برده گوید:

عمرها بر چنگ عشقت ای منم ان فی موتی حیاتى میزنم (۲۰)

با نظر داشت حقایق فوق باین نتیجه میرسیم که عشق از نگاه سنائی غز نوری و مولوی بلخی احساسی از احساسات ملوکوتی و منشا تکوین سعادت است و آدمی را بجای می کشاند که به جز خدا نمی بیند. بنابراین احساس ما واقعیت عشق این دو عارف کامل را قادر به باز شناسختن یا لمس کردن نیست، چه عشق آنها بیان بی چون و چراست، عشق آنها سرالامرا راست و بالاخره عشق آنها همه چیز است هم عاشق است و هم معشوق از این جاست که سنائی گفته :

عشق هم عاشق است و هم معشوق عشق دور و به نیست بکرو نیست

والزود که :

هر که عاشق شناسد از معشوق قوت عشق او بقایات نیست

مولانایز عشق راهی چیز و بالاتر از هر چه گفته و عاشق را در برابر معشوق نیست بنداشته :

درنگجد عشق در گفت و شنفت شرح عشق و عاشقی هم عشق گشت

و میگوید که :

جمله معشوق است و عاشق برده بی ژنده معشوق است و عاشق سرده بی

همین استمرتبه کامل توحید و درین مرتبه است که معشوق و عشق و عاشق هر سه یکی شوند و این مرحله به هیچ عبارت و اشارتی در نمی آید، چه درین مرحله است که همه رنگها سربه بیرنگی درسی آورد (۲۱) و بقرار فرموده حکیم سنائی در مقام مبنی و تئوی از زمان پرسیخیزد و دویی جایش را بوحشت میگذارد :

بر نگرد جهان عشق دویی چه حدیثی است این مبنی و تئوی

مولوی بلخی نیز همان گوید که در جهان عشق دویی نمی گنجد :

گفتم که عاشق و معشوق دو اند خود هر دو یکی بود من احوال بودم

(۱۹) حدیقه الحقیقه، حکیم سنائی چاپ هند ص ۳۷۷

(۲۰) مثنوی مولوی چاپ علاء الدوله جلد ششم،

(۲۱) شعر العجم، شبلی نعمانی، حصه پنجم ترجمه منصور انصاری، مطبعه رفیق ۱۳۰۳ ص ۱۸۲

از نگاه این دوعارف بزرگ درین مرحله یعنی در عالم وحدت مراد از عشق تنها و تنها عشق و محبوب حقیقی است و در همین مرتبه است که در نظر آنان بزرگترین سنخ و درمی زالی جلوه گر می شود، ایشان برآنند که جزینای عشق و محبت هر بنای دیگر خلل پذیرد، چه بنای عشق بر پایه حقیقت استوار است، از اینجاست که هر دویه دوام و ثباتا پذیری و ابدی بودن عشق معتقدانده چنانکه حکیم غزله گوید

کرمات ابد می خواهی خیز و با عشق جوی هم را می
رودم از عشق زن که کار نیست رهروان را بهین شمارا نیست
و گفته است.

ملک عشق از ولایت صمد است روی او بسوی لبه احد است
منشاعشق ذات ذوالجلال آمد لاجرم پاک و بی زوال آمد
و همانگونه خداوندگار بالغ گفته
عشقست و عاشقست که با نیست تا ابد دل در جزاین منه که بجز مستعما نیست
و او نیز چنین گفته است

عاشق و معشوق و عشق بر دوام
در دو عالم بهره مند و نمکنام

ختم



حسین لایل

فیض محمد کاتب، طالب العلم تاریخ گزار

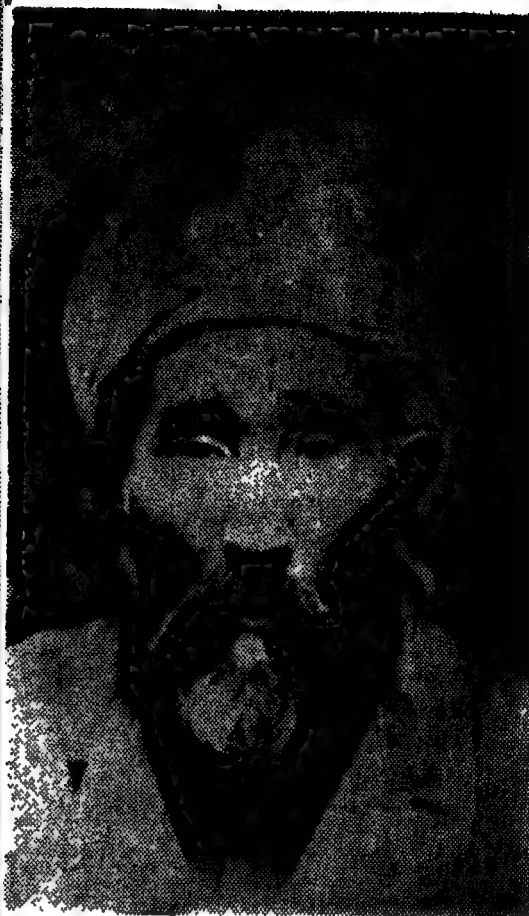
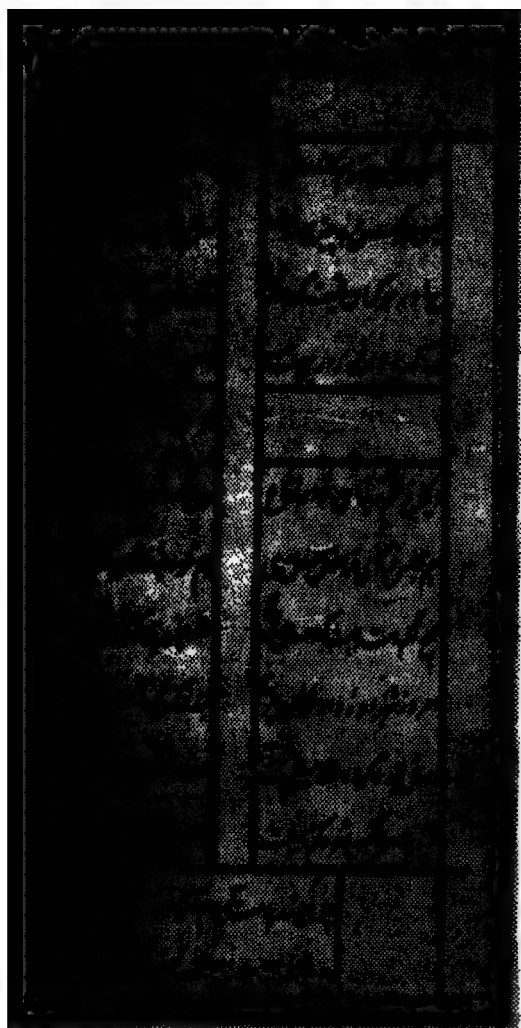
اشاره

سال ۱۲۹۷ هجری قمری - درست صدسال پیش از امروز (۱)، آنکه که امیر محمد یعقوب خان دست از سلطنت برداشت و افغانستان را ترک گفت و آشفتنگی برفضای کشور، هرروز - بیشتر از روز رفته سابقه می گسترده - بتحرک و توطئه استعمارسی میوزید تا آتش بی نظمی مشتمل تر و اوضاع کشور ناپسندان تر گردد، در قره باغ غزنین جنگ خونینی میان دو گروه از ساکنین آنجا وقوع پیوست.

در این جنگ که ظاهراً بایک مسأله بغایت بی اهمیت آغاز یافته بود و پیش از شش ماه ادامه پیدا کرد (ربیع الاول - رمضان ۱۲۹۷) و خاک قره باغ از خون کشته شدگان سرخ لام گردید - جوان ۸ ساله بی شرکت داشت که طالب العلم بود و او جگه‌ری حادثه اورانیز بناچار از کتج مد رسه بمیدان نبرد کشانیده بود.

این جوان که خون تازه در رگهایش جریان داشت، بیشتر وظیفه دهنه بانی و پاسداری بر فراز برجها و پاسهای منازل را به عهده اش گذاشته بودند و او صحنه های جدال و قتال را خویتر از دیگران مشاهده میکرد و به حافظه میسپرد و بر عاملین توطئه نفرین میفرستاد. جریان این رویداد ناگوار بعداً در سلسله حوادث افغانستان از میدان گاه نبرد به سینه تاریخ نقش بست و صفحه ای از درگشت پرماجرایی مردم مآشده.

(۱) این سنه مطابق با ۱۲۵۸ شمسی و ۱۸۷۹ میلادی میباشد که مدت آن تا امروز بحساب دوسنه اخیر الذکر (۹۸ سال) میشود.



آنکه این بشاهد نام‌سایم را به تحریر در آورد و از وقوع چنان ساجرای ناخوشه‌بخت، نقلی
های آینده را آگاهی بخشید و علل و زیان آنرا توضیح نمود- همان جوان سلحشور ۱۸ ساله بود
که از آغاز تا پایان کار زار، در نبرد گاه حضور داشت و همه چیز را سببوا ز نظر گذرانده
بود. (۱)

طالب العلم جنگجو، در سالهای بعد از «ساجرای قره باغ» شاهد حوادث و تحولات فراوان
دیگر هم بود و در رسیدن نهای همکاری حضور می یافت که مرد شمشیرشودولی دست سر نوشت
سیر او را عوض کرد و بجای شمشیر قلم را در دستش گذاشت. و بدین ترتیب مرد شمشیر به مرد
قلم بدل گردید و از بهینه کار زار به جولانگاه ادب تغییر موضع داد.

او این بار، قلم را به بحث سلاحی مؤثرتر از شمشیر، بکار بست و با آن به جنگ دشمنان مردم و
خالک شتافت و نقاب تزویر آنان را از هم درید و چهره‌های شانرا به هموطنان بهد از خود آشنا گردانید.
این مرد که لحظه‌ای غافلناخته می از تاریخ این سرزمین بر چشمه‌د ها و اند و خه‌ها
و دستاورد های فکری و عملی او استواری یافته، فیض محمد کاتب، مؤلف کتاب معروف
سراج التواریخ بود.

زادگاه و خانواده کاتب

از گذشتگان دور تر فیض محمد کاتب بدرستی چیزی نمیدانیم و او که بزرگترین مورخ
عصر خود بود و درباره تاریخ و جغرافیا و رجال افغانستان و مسایل دیگر چند هزار صفحه مطلب
به تحریر در آورده، راجع بسوابق خانواده خود در هیچ جا سخن قابل توجهی ارائه نداشته و
روایتی نکرده است. اما از اشاراتی که بصورت ضمنی و گاه بگاہ، در کتاب تحفة الحبيب و کتاب
سراج التواریخ درمیرد خود بعمل آورده میتوان سابه روشنی از زندگی سیاسی و علمی او را در نظر
آورد و با اضافات آنچه دیگران درباره او گفته و نوشته اند، تصویری (هرچند نمرخ) از آن ارائه
داشت.

پدر او، سعید محمد نام داشت (۲) و از قبیله محمد خواجه بود و در قره باغ غزنین زندگی بسر

(۱) «تلفه»، این واقعه را در پایان جلد دوم سراج التواریخ و صفحات ۱۳-۸۲-۸۱ جلد دوم

تحفة الحبيب (نسخه خطی وزارت اطلاعات و کلتور) میتوان مشاهده کرد.

(۲) مؤلف سکنه الفضلا و نیز مؤلف کتاب تیمور شاه د را نی «سعید محمد» را بصورت

معکوس «محمد سعید» نوشته اند که درست نیست و بدالسان که در کتاب سراج التواریخ تکرار

تذکر یافته «سعید محمد» درست است.

میرد. گرچه او آدم نسبتاً فاخته شده بی بود مع الوصف نقطه عطفی در زندگی و وجود نداشت و مانند دیگر مردم بهیات عادی خود ادله میداد و در مقابل مرد معروفی چون گلستان خان قره باغی که هم عصر و هم محلش بود نمیتوانست شهرتش بالا بگردد.

شرایط ناساعد اجتماعی و توالی حادثات ناخوار در قره باغ که آسایش مردم را برهم زده بود عده ای از مقامان آن جا را ترک یارو دیار خود مجبور گردانید و مسعود نیز از بد حادثه خانه و زمین خود را گذاشت و راه دناور و ادیش گرفت که منطقه کوهستانی و مسوون تری بود. این هجرت بصورت قطع بعد از سال ۱۲۹۷ ق. صورت پذیرفت.

فیض محمد، از يك پشامند سلسی که سال ۱۳۱۱ قمری در - دناور - برای پدرش روی داده و موجبات اذیت او را فراهم آورده بود، در خلال واقعات آن سال سخن میگوید و او را وکیل طایفه محمد خواجه در دناور و نمود میکند (۱). از میان نویسنده بدیشتی استنباط میشود که پدرش در بین هنگام متوطن دناور بوده است، چنانکه عده دیگر نیز در جریان آن سالها از قره باغ جدا شده و سکو نت گزیده بودند.

سلسه فیض محمد در قره باغ قدم بعمره هستی گذارده و تا ۱۸ سالگی در همانجا بوده است، چنانکه خود، اشتراکش را در واقعه سال ۱۲۹۷ در تحفة الحبيب بیان میدارد.

تاریخ ولادت فیض محمد (۱۲۷۹) قمری است مؤلف کتاب تیمورشاه درالی که آنرا (۱۲۸۹) ضبط کرده است اشتباه است. (۲) اگر تاریخ ۱۲۸۹ صحیح پنداشته شود در آن صورت او سال ۱۲۹۷ هشت ساله بوده است که در چنین سن و سالی شرکت او در جنگ دورا ز عقل بنظر میرسد.

تجربیات کاتب

مؤلف سبکینه الفضل در مورد تحصیل فیض محمد میگوید... مرحوم موصوف در اوایل صباوت به مدارس ملی دوره مقدساتی علوم شرقی را تمام و بهنگوستان و ایران سفر کرده بعضی علوم را در آنجا تکمیل رسانیده مراجعت نموده در شهر شهر کابل مترجم شده به مطالعه کتب معتبره اساتید عظام مشغول داشته... در محکمت و کلام خصوصاً در تاریخ و ادبیات نیز مهارت خوبی داشت و در علم نجوم و جغرافیه درستی را حایز بود... (۳)

(۱) سراج التواریخ، ج ۳، ص ۹۸۴ چاپ کابل.

(۲) کتاب تیمورشاه درالی، ج ۱، ص ۷ - چاپ کابل.

(۳) سبکینه الفضل، ص ۱۱۳ - چاپ دهنی، ۱۳۵۰ ق.

تعلیمات ابتدایی و دورهٔ متوسطه (۱) آنطور که عبدالحکیم مختاری نویسندهٔ معاصروشنوشت و نیز بدلائل موجود دیگر، مطابق شرایط و عرف زمان و محل در زادگاهش و در مدارس محلی صورت پذیرفت و او در انستیتوهای مروج و متداولهٔ عصر و مبادی علوم غریبه و از دخیلای آنجا به سوخت و برای اکتساب مراتب بالاتر علمی آماده گردید.

در مورد تعلیمات عالی و بعدی او اشاراتی در لا هلاقی نوشته ها پی دیده میشود که میتوان با توجه آنها مراتب تحصیلات او را تا حدی معلوم نمود.

او در کتاب تحفه الحبيب ضمن بیان واقعه سال ۱۲۹۷ - از رفتن خود به قندهار جهت تحصیل علم یاد آوری مینماید (۲) و از گفتارش بطوری استنباط میشود که این سفر مدتی بعد از سال ذکر شده صورت پذیرفته، ولی معلوم نیست که مدت چند سال در قندهار بوده و از معضربه کسانی که سببش نموده است.

در سال ۱۳۰۵ قمری امیر عبدالرحمن خان بامه ای از اراکین و ملتزمین خود برای گذراندن سرمای زمستان و اجرای امور کشوری به جلال آباد رفته بود. هنگامیکه او عزم بازگشت به کابل را داشت، فیض محمد از لاهور به جلال آباد وارد گردید و به همراهان امیر پیوست. او به لاهور برای تحصیل علم رفته بود و خود در بین باره چنین مینویسد: ... در بین سفر مرحمت اثر، محررا حکر که از راه قندهار جهت تحصیل در لاهور رفته و از آنجا براه پشاور وارد جلال آباد گشته ... بود تا کابل ازین انعام مثلاً ذ و شیرین کام آمده... (۳)

نمی توان گفت که ملا در همان سفر اولی خود که قندهار رفته بود از آنجا مستقیماً به لاهور رفته است، زیرا در سالهای ۱۳۰۳ و ۱۳۰۴ آنجا و آنجا در گیر و دارهای ملک با او بر می خیزد. احتمال قوی چنان است که اوقست های بیشتر از سالهای ۱۳۰۴ و ۱۳۰۵ را که کمتر از دو سال میشود در لاهور مشغول تحصیل و کسب علم بوده باشد.

گرچه او خود به درجه و پایهٔ تحصیلات خود در لاهور اشارتی نکرده و این وصف از آثار و نوشته هایش نمیتوان استنباط نمود که علاوه بر اتمام حجت در اول علوم غریبه، در اكمال زبان و ادبیات عرب و تاریخ و نجوم و حساب نیز اهتمام ورزیده است و به شعایر با زبانهای اردو و انگلیسی را هم میتوان از مکسبات او درین سفر به حساب آورد.

(۱) فیض محمد را د ملا، نیز میگفته اند و نزد عامه ای باین صفت شهرت یافته است.

(۲) تحفه الحبيب، جلد دوم

(۳) سراج القوارخ، جلد ۳، ص ۵۸۸

زبانهای پشتو، عربی و اردو و انگلیسی (زبان پشتو را در محیط زیست خود کسب کرده است) ملارا دربان بهتر مقصود و مفاهیم بصورت قابل توجهی باری نموده و نوشته های او را غنا بخشیده اند که این خصوصیت با مطالعه دقیقتر سراج التوار یخ به سهولت درک میشود. وی از اساتیدی که در داخل و خارج نزدشان درس خوانده است در نوشته های خود نام نمبرد و آنان را معرفی میکند و تنها در یک مورد از ملا محمد سرور با احترام زیاد و با ام استاد خود یادآوری می نماید و میگوید که تحریر اسرار قلندس و خلاصة الحساب و شرح جمع منی را نزد او آموخته است. (۱)

ملا محمد سرور اسحاق زابی که در دفتر نصرالله سردوم امیر عبدالرحمن کار میکرد، مرد با فضیلت و مورد احترام بود و در سفر نصرالله خان با نگلستان نیز با وی دوستی داشت و گویا گزارشهای سفر او را کم و بیش وقتاً بکا بل فرستاده میشد و در سراج التوار یخ نیز مورد استفاده قرار گرفته و او سی نوشته است.

همین ملا محمد سرور بود که با درک فراست و شایستگی شاهان کرد خود فیض محمد و جبات معرفی و شمول او را با مر نویسنده کی در دفتر خاص حبیب الله خان فراهم گردانید که در موردش از آن حرف زده میشود.

شمول کاتب با مر نویسنده کی در دفتر خاص امیر حبیب الله خان
قبل از آنکه فیض محمد بو خطبه نویسنده کی در دفتر خاص حبیب الله خان انتصاب یا بدو ماموریت و عهده رسمی نداشته و گریاسروف تحصیل و امور شخصی خود بوده است. از خصوصیات زندگی او چیز زیادی نمیدانیم، اما تا آنجا که نوشته های خودش با باری میرساند اولین بار سال ۱۲۹۷ ق در کربلا در قریه داغ با سیمای او آشنایی میسر می گردد که هنوز بهمان روحوان است. (۲)

شش سال پس از آن هنگامی که سال ۱۳۰۳ بار دیگر در جبهه دیگر ظاهر میشود (یکی از کشته گشته های داخلی واقع در جاغوری) و در همین جا به صفت عضو یک هیئت پنج نفری مامور مشوره و مصالحه با ابراهیم سلطان پشه یی که ترمذ و زریه بود، می گردد و قضیه را با صلاح پایان می بخشد. (۳)

(۱) سراج التوار یخ ج ۳ ص ۱۱۴۹

(۲) تحفة الحبیب ج ۲

(۳) سراج التوار یخ ج ۳ ص ۵۰۰ و ۵۰۱

سال ۱۳۰۴ در جبهه دیگری واقع داندیره او با زحم کرباس یک جنگجو پدیدار میگردد. (۱)
 علی الظاهر این سال آخرین سال از دوران سکر نشینی و سپاهگیری او بحساب میآید زیرا پس
 از این هنگامه، برای اكمال تحصیلات خود راه لاهور را در پیش میگیرد تا آنکه در نیمه دوم سال
 ۱۳۰۵ از لاهور باز میگردد و از جلال آباد با کنار کنتان دربار یکجا وارد کابل میشود.
 ظاهراً ملاد در خلال سالهای ۱۳۰۵ - ۱۳۱۰ یعنی مدت پنج سال غالباً در شهر کابل بسر میبرد
 و آشنایی او با رجال دولتی و درباری خاصاً ملا محمد سرور اسحاقی را از این در جریان همین سالها
 صورت یافته و نزد او درس خوانده است.
 تاریخ شمول وی بخد مت نویسنده کی دفتر خاص حبیب الله خان سال ۱۳۱۰ قمری است و خود
 در این باره چنین مینویسد :

(در روز دوشنبه دهم ماه شعبان بتوصیف و تعریفیکه جناب استاد معظم و ادیب محترم ملا
 محمد سرور خان اسحاق زایی که با شهزاده آزاد سردار نصر الله خان ایام خدمت بسر میبرد و در
 نزد شهزاده اکرم اعظم سردار حبیب الله خان نوز رتبه و مقامی داشت، در محفل سعادت
 موصلش بزبان نیک خواهی و بیان خیر مگالی، نامی از چاکر درگاه برده و ستوده بود. جناب نواب
 شهزاده سهر و ساد بیستم خوانده و یکم بنواخت و سامور نقل کتب و کتابتم فرموده از عطای دوسم
 رویه تمخواه سالنامه مفتخر و میزای ساخت و در سال پنجم از خدمت و ملازمت با افزودن یکصد و
 بیست رویه بر سالنامه مذکوره و همین احسانم گردانید) (۲)

بعد از این تاریخ او پیوسته با حبیب الله خان بسر میبرد و بوظیفه کتابت و استنساخ کتابهای
 مورد نظر موصوف اشتغال داشت و از همین جا و اهتمام باین امر به «کاتب» معروف گردید و این
 کلمه جزئی از نام او شد و بعد از گذشت چند سال بتالیف تاریخ افغانستان از عهد احمد شاه
 درانی تا عصر سلطنت حبیب الله خان ماموریت یافت.

مدت خدمت ملاد در دفتر خاص حبیب الله خان و بعداً در عهد سلطنتش در مجلس تالیف
 و دارالانشاء (۲۸) سال انجامید (۱۳۱۰ - ۱۳۳۷ ق.) و درین مدت زمان علاوه بر امور
 جاریه دفتر خاص و استنساخ و کتعداد کتب و نوشتن مقالات و نامه ها و یادداشت ها، به تعریف
 کتابهای تحفه العجیب در دو جلد و عراج التواریخ در چهار جلد اهتمام به کار بست که بجای خود
 توضیح میشود.

مأموریت های دیگر

بعد از درگذشت حبیب الله خان بحال ۱۳۳۷ در جلال آباد، وظیفه ملا و دارالانشاء عاتبه داده شد و به دارالتالیف معارف منتقل گردید تا در تهیه و تنظیم کتابهای درسی بسازد و سگراف و عکسهای دارالاستاد لطف مساعی استخراج دهد. او در دارالتالیف علاوه بر مرور کتابهای درسی و باز نظر راجع به آنها آثار دیگری را که از طریق دارالتالیف برای چاپ آماده ساخته میشد نیز از نظر اهمیت موضوع و شکل نوشته و مسائل دستوری و ادبی بررسی میکرد و خود نیز بنوشته کتاب و مقالات می پرداخت، چنانکه کتاب «تاریخ حکمای مقدمین» را در دوران کار خود در همین اداره تالیف و چاپ نمود. وی چند گاهی در مکتب حبیبیه به حیث معلم نیز انجام وظیفه نمود و در تربیه نرژندان وطن سهم گرفت و دین خود را ادا کرد. (۱)

سفرهای گاتب

از سفرهای فیض محمد کاتب معلومات زیاد و دقیقی در دست نیست. مولف مکتبه الفضلاء و مولف نیمور شاه درانی او را «الحاج فیض محمد میگویند که بدین صورت او بزیارت بیت اقدس رفته و در جریان این سفر علاوه بر عربستان سعودی، بعضی از کشورهای دیگر عربی را نیز دیده است. گزارش این سفر عبادی اگر در عهد امیر حبیب الله خان صورت گرفته باشد، در جلد چهارم سراج التواریخ مذکور خواهد بود که این جلس سراج التواریخ سالاد ریان نیست و اگر در سالهای بعد از سال ۱۳۳۷ ق. وقوع یافته باشد ممکن است در یادداشت های خصوصی موجود باشد که آنها را اکنون در دسترس نمیباشد.

همچنین مؤلف مکتبه الفضلاء میگوید: «و بهندوستان و ایران سفر کرده بعضی علوم را در آنجا تکمیل رسانیده...» و مؤلف نیمور شاه درانی نیز مسافرت او را به هند و ایران یادآوری میکنند. سفر او به هند متحقق است که در لاهور بنظر تحصیل صورت گرفته است (۱۳۰۳-۱۳۰۵ ق) اما جریان سفر ایران را که بعدها بعمل آمده است باید از جلد چهارم سراج و یا یادداشت های خصوصی بدست آورد.

(۱) مکتبه الفضلاء، ص ۱۱۴ و نیمور شاه درانی ج اول، ص ۹.

آثار کاتب

فیض اعظم زندگی ملا با کتاب و قلم همراه بوده از نیرو بعد بر جسته حیات اواز نوشته ها و کارهای لر هیکش ساخته میشود و هم این آثار اوست که ناشی را ایا میکند و بن سبغه فخری می باشد .

اودر نو پندگی آدم پشت کار دار و سرشار از استقامت و نیرو بود و با وصف اینکه جسماً تنومند نبود روحیه بغایت قوی داشت . آنگاه که مامور بنوشتن گردید ۳۱ سال داشت و تا آنگاه که توان نوشتن را در خود احساس مینمود قلم را از خود دور نکرد . بدین اساس تعداد مولفات اواز چاپ شده و چاپ نشده و مقالات و مستغبات و استخراج و یادداشت ها قابل توجه است ، اما قسمتی از آنها ، خاصتاً آثار مربوط بسالهای (۱۳۳۸-۱۳۳۸ ق) امروز در دسترس پژوهندگان قرار ندارند و کمتر مسمو میشوند که مسلماً در هر تو تلفص و جست و جوی بیشتر بهاره ای از آنها دستهای امکان پیدا خواهد کرد .

درین گذارش آن اثر های ملارا که دیده شده اند باجمالی از نظر میگذرانیم و آشنائی ناتهایی با آنها بعمل میآوریم تا نتایج بایی باشد برای کسانی که کار های کاملتر و دقیقتر را درین زمینه مدنظر دارند .

۱- تحفة الحبيب - جلد اول - غیر مطبوع

بار اول که فیض محمد کاتب مامور بنوشتن تاریخ افغانستان گردید ، کتاب تحفة الحبيب را در جلد و جلد بهر در آورد ، ولی چاپ و نشر آن بعمل سیاسی آنروز بتعمیق انداخته شد . جلد اول این کتاب که از حوادث عصر سدوزائی بحث میکند ، مطالب موفسند و فراوان دیگر راجع بحیات مردم افغانستان و نیز در بر دارد . تالیف این جلد مسلماً قبل از ۱۳۲۰ قمری صورت گرفته و نسخه خطی آن در ۶۷ صفحه و قطع ۱۷×۲۸ خطا غلام قادر گلکاری در کتابخانه نسخ خطی وزارت اطلاعات و کتب موجود میباشد . مولف از مندرجات این اثر خود غالباً در جلد اول سراج التواریخ نقل و استفاده بعمل آورده است .

۲- تحفة الحبيب - جلد دوم - غیر مطبوع

جلد دوم تحفة الحبيب: بقطع جلد اول در (۸۸۵) صفحه بخط خود مولف باقیمانده که سال ۱۳۲۲ قمری کتابت آنرا به پایان آورده است (۱) و زمان تالیف آن سالهای ۱۳۲۰-۱۳۲۱-۱۳۲۲ میلادی است. این جلد بازتاب وقایع و رویداد های افغانستان از جلوس امیر دوست محمد خان تا سقوط محمد اعظم خان میباشد که با مطالب دست اول و جالبی از دید گد هاوشید گیهای رجال معمر عصر دلچسپ و خواندنی ساخته شده است.

مؤلف در مقدمه کتاب مینویسد: «... اگر چه واقعات سران و سرداران این قوم در ضمن واردات اسرای سدوزایی روم گشته، درین کتاب نیز اخبار، تواتر، مسعودیه مشهوره را مزیت نهاده رقم مینماید تا مطالعه کنندگان هر دو مجلد از سرگذشت حکمروایان هر دو قوم که تا زمانی با هم بهخطا بوده و اسور بسیاری را از دم مشیر و حسن تدبیر بیای برده اند معروم نمانند و حمل بر تکرار و عدم ذکر واقعه که باعث اعتراض و لوم مولف باشد، ننمایند.» (۲)

پوهاند عبدالاحی حبیبی که باری جلد دوم تحفة الحبيب را در دسترس داشته و از آن دو نوشته های خود سودجسته، مقالنی در معرفی و اهمیت آن نوشته که در مجله آرپانا به چاپ رسیده است. وی مینویسد: «... اینک جلد دوم آن بخط خودش نزد نگارنده موجود است... و این همان نسخه ایست که حصص اولیه آن از نظر امیر حبیب الله خان گذشته و با مضامین و خط وی تصحیح گردیده و نکات خوب تاریخی را حاوی است که برای مدققین تاریخ نهایی غنیمت و سعادت پسندیده است. این نسخه به فرض تصحیح و قانع بنظر رجای معمر آن عصر رسیده که از آن جمله مرحوم سردار محمد یونس خان بن امیر دوست محمد خان است که در حواشی بخط و امضای خود برخی از وقایع چشمه دید باشند گیهای خویش را در زمان امیر کبیر پدر خود حکایه کرده است.

... نسخه موجود که منحصر بنزد و بخط و کتابت مؤلف و دارای امضاها و خطاط اشخاص مشهور و قه است، طوریکه معلومات دارم تا کنون بنظر هیچ یکی از نویسندگان نرسیده و حتی

(۱) «و تا اینجا بخط خود، ولی حقیر فیض محمد کاتب انور و الایحیز تحریر در آمد، امید از خداوند چنان است که به معرض قبول افتد فقط حرره فی شهر شوال ۱۳۲۲» صفحه آخر جلد ۲

(۲) مقدمه جلد دوم تحفة الحبيب

کسانیکه ملائیس محمد کاتب را دیده بودند و آشنایی داشتند نیز از وجود چنین کتابی غیر متعارف و نه لزوم وقت شنیده اند.

برای اینکه چنین مسأله مهم (که در تاریخ تحریر کتب تاریخی وطن اهمیت بسزایی دارد و هم باید در وقایع و حوادث دوره امیر حبیب الله خان ضبط گردد) بعد از این از نظر پوشیده نماند، سعی چند راجع باین کتاب نوشتم و یکسانیکه در تاریخ دوره آل محمد استنباط دارند و جزو وقایع را کنجکاوی میکنند مژده میدهم که این کتاب یکی از حوادث را روشن میسازد و حقایق تاریخی از آن کشف میگردد (۱).

نسخه خطی ظاهراً منحصر بفرد این کتاب که در تحریر جلد دوم سراج التواریخ و یاد طرف استفاده فرا داشته است، در کتابخانه نسخ خطی وزارت اطلاعات و کتبخانه‌های میشود.

۳- سراج التواریخ - جلد اول (۲)

بعد از آنکه کتاب تحفه المحجب از نشر باز داشته شد، مولف تحریر تاریخ افغانستان از سال ۱۱۶۰ قمری بعد، مجدداً موظف گردید. سراج التواریخ طرح منظور شده است که با حفظ شرایط و با ایسی دولت وقت توسط لیس محمد کاتب در چهار جلد نوشته شد.

تالیف جلد اول این کتاب بقول خود مولف در سال ۱۳۲۰ قمری با انجام رسیده و سال ۱۳۳۱ در ۱۹۴ صفحه بقطع بزرگه در مطبعه حرفی دارالسلطنه بطبع رسیده است.

۴- سراج التواریخ - جلد دوم

جلد دوم سراج التواریخ که وقایع سالهای ۱۲۰۹-۱۲۹۷ را احتوا میکند در خلال سالهای ۱۳۲۰-۱۳۳۱ تحریر درآمده و سال اخیر الذکر در کابل چاپ و با جلد اول یکجا و قاپه گردیده است.

۵- سراج التواریخ - جلد سوم

جلد سوم سراج التواریخ از دو جلد دیگر بزرگتر و نیز مهمتر است و سوتله با به رویداد های دوران سلطنت امیر عبدالرحمان خان اختصاص دارد و مواد و منابع آن که حد اکثر مشتمل بر اسناد دست اول بوده - تنها در اختیار ملا قرار داشته است.

(۱) مجله آرپانا، شماره ۵، سال ۶

(۲) درباره مجلدات سه گانه سراج التواریخ نوشته موسوی در شماره (۴) سال ۳۴ (۱۳۵۵) مجله ادب چاپ رسیده است و در اینجا از نظر ارتباط موضوع با جمال گفت و گو میشود.

بنابر تصریح مؤلف در متن کتاب، چاپ این جلد که به تنهایی به (۸۶۳) صفحه و با دو جلد دیگر به (۱۲۴۰) صفحه بالغ میگردد از ۱۳۳۳ تا ۱۳۳۶ جریان یافته و حوادث سالهای ۱۲۹۷-۱۳۱۴ را احتوا کرده است.

جلد چهارم سراج التواریخ نیز بنابر توضیحی که در مقاله منتشره در مجله ادب داده شد، همزمان با جلسه سوم بنیاده چاپ میشده ولی با تمام نرسیده است و نسخه های ناتمام چاپی و نیز نسخه خطی آن - فعلاً میسر نمیشوند.

۶- تازیخ حکمای متقدمین

هنگامیکه مؤلف در دارالتالیف معارف عضویت داشت کتاب تاریخ حکمای متقدم را نوشت و چنانکه از نام آن پیداست از حیات حکمای قدیم بحث میراند. این کتاب بطبع کوچک در سال ۱۳۰۲ - شمسی در مطبعه معارف به چاپ رسیده و دارای ۱۸۹ صفحه میباشد.

۷- مقالات و نوشته های پراکنده بلا که قسماً در نشریه های وقت به چاپ رسیده اند و در صورت جمع آوری و تنظیم بصورت کتابی مینماید در خواهند آمد.

فیس محمد کاتب خط نستعلیق نسبتاً خوبی داشت و به حساب خوشنویسان می آمد و از این جهت در اوایل شمول بطاعت، به قول خودش به نقل کتب و کتابت موقوف گردانیده شد و کتابهای را که حبیب الله خان می پسندید به او می دادند و استنساخ مینمود و گویا کتابهای زیادی را استنساخ کرده باشد.

تذکره حبیب و دستنویس کردن کتابهای کمیاب و مهم، بخش دلچسپی از کارهای فرهنگی و هنری فیس محمد محاسب می آید و بنابرین باید سعی بعمل آید که تمام کتابهای دست نویس او شناخته شوند تا در برتوان شناسایی ارزش خدمات ادبی و هنری سلاطین و نمایان تر گردد.

درین باب باجملاً باید و کتاب آشنا میشویم که به خط ملا نوشته شده و در دسترس قرار دارند:

دستور العمل ۳۴ هجری

این کتاب مجموعه ای از دستورات اورنگ زیب به شهزادگان وقت است که در (۱۱۰۶ ق) بواسطه راجه بامل تنظیم گردیده است.

فیس محمد کاتب این دستورات را بدستور حبیب الله خان در (۱۱۰۵) ورق و قطع ۱۸ × ۱۱ دست نویس گرد و بنابرین ۲۹ رجب ۱۳۱۱ ق. در جلا آباد با تمام رسانیده نسخه مصحفی به کتابخانه نسخ خطی وزارت اطلاعات و کتور میا شد.

دیوان شهاب ترهیزی

شهاب ترهیزی شاعری بود که در عهد تیمور شاه دراتی در افغانستان بسر می برد و در اشعار او مطالب زیادی مربوط با افغانستان وجود دارد.

فیض محمد کاتب دیوان این شاعر را در ۳۵۸ صفحه قطع ۲۳ x ۱۶ بخت نستعلیق و اندک حباب و جدول مطلا در ماه شعبان ۱۳۱۳ قی استنساخ کرده است. (۱) دیدن این کتاب آشنایی با جنبه هنری ملا را میسر میگرداند.

پور کوی در فهرست نسخه های خطی افغانستان یک مجموعه منتخب اشعار را بنام فیض محمد بن سعید کاتب شناسانده است که قبول نسبت آن به ملا، تا حدنگام مشاهده مجدد آن مجموعه قابل تأمل است.

تاریخ وفات

طوریکه نوشته اند وفات ملا تاریخ ۱۶ شعبان سال ۱۳۰۹ قمری در کابل واقع گردیده و در مقبره عمومی دامنه علی آباد دفن شده است، اما قبر او امروز شناخته نمیشود. طولان شیاره ماده تاریخ وفات اوست.

فیض محمد کاتب از هسلداران تاریخ و ادب وطن ما بود که شناختن او برای اهل تحقیق و تاریخ و ادب و هنر در حکم ضرورت محسوب میگردد. در این نوشته گامهای اول در راه شناسایی او برداشته میشود و امید است که در آینده همه دستاوردهای او آشنایی حاصل آید و شخصیت او از زاویه های مختلف مورد بررسی قرار گیرد.

پایان

(۱) این نسخه متعلق به مجموعه شخصی رضا مایل است که ملارا انسان چندبندی می شمارد.



یعنی نسخه شاهزاده حسن و شاهزاده دل، تصنیف محمدحسین بن سیدک، مشهور به قاضی نیشابوری که از طرف کتابفروشی تورک کلنلن در سال ۱۹۲۶ در مطبعه الکلب، برلین با چاپ و نسخه پیشگفتار درجی و چاپ صفحه پیشگفتار انگلیسی، چاپ شده است.

مطلب ذیل پس از ذکر سه ترجمه حسن و دل، افزوده میشود:

یک ترجمه منظوم حسن و دل توسط قاضی به نام محمد داود املحی به وجود آمده که مستطیع از آن به خط خود قاضی، مؤرخ یکشنبه ۲۶ شعبان ۱۰۵۴ برابر ۱۸ اکتوبر ۱۲۶۴ در بخش نسخه های خطی کتابخانه پوهنتون بی، مخطوط است. دو ورق از اول این منظومه مشوی، از قسمت دهم که بود است و در آخر کتاب، این عبارت به چشم میرسد: «به تاریخ ۲۶ شعبان ۱۰۵۴ از کلام شکسته رقم ناظم این کتاب که عروس مست در شکن قلاب، یوم الاحد یوز تحریر یافت، العبد محمد داود املحی خفایه ذنبه. تم بالخير والسعاده.»

و گرچه ناظم منبع را ذکر نکرده ولی واضحاً غیر از منظومه درجی دستور عیاق اثر محی بن سیدک قاضی (متوفی ۸۵۲ مطابق ۱۴۳۸ میلادی) نمیتواند بود که در ادبیات ترکی، اروپایی و هندوی مقام بزرگی دارد، با خلاصه منظوران مسمی به حسن و دل.... یک ترجمه منظوم گنی این دیستان به عنوان سیر س Sabras به وسیله دو جهی، به خواص عبدالله قطب شاه (۱۰۳۵ - ۱۰۸۳ هجری مطابق ۲۶ - ۱۶۲۵ - ۷۲ - ۱۶۷۲ میلادی) انجام یافت. این تحریر در ۱۹۳۲ توسط مولوی عبدالعق منشی انجمن ترقی اردو، در اورنگ آباد [نزدیک حیدرآباد دکن] تدوین شد. (۱) پس از شماره (۲۰ - سندباد نامه، ادب، همان شماره، صص ۸۳ - ۸۶) معرفی سنگها سن پنجمی با شماره (۲۱) افزوده میشود و به شماره (۲۲) و دبستان نکات بطوطیه، آلبوسنامه (ادب، شرم، سال ۱۳۵۵، صص ۷۴ - ۸۰) به شماره های (۲۳، ۲۴، ۲۵) تغییر پیدا کرد.

۳۹ - سنگها سن پنجمی باسی و دو حکایت تخت: در پیشگفتار نسخه خطی (به شماره ضمیمه ۹۷ و فهرست روی) مؤرخ جمادی الثانی ۱۱۹۶ (۱۷۸۲ میلادی) گفته شده که این اثر نخستین بار از اصل هندوی در زمان اکبر توسط جبریل بن مهرچند کاتب ماکن شهر سونیت و مصنفان در زمان جهانگیر به وسیله بهاری مل بن راج مل ختری ترجمه شده است. تحریر حاضر که در زمان شاه جهان صورت پذیرفته، آمیزه بی از دو ترجمه بیشتر، خواننده مدعو و سر ران این مرکز بود و است، ولی در یک ترجمه بر جری (به شماره ضمیمه ۹۶ و ورق ۳۹ ب) فهرست روی نام او چنین است: «بسم ربی این هر کویا سن کایتبه از شهر قنوج».

(۱) خان بهادر شیخ عبدالقادر سران، فهرست تشریحی نسخه های عربی، درجی و اردو در کتابخانه

ترجمه مشهور منظوم دیگری به اسرا کبر به دست عبدالقادر بدایونی با کمک یکدیگر بر همین دانشجو در سال ۹۸۲ هجری به عنوان «خردافزاه» که تاریخ نگارش آن را نشان میدهد انجام یافت. نسخه تجدید نظر شده بی توسط بدایونی در سال ۱۰۰۳ هجری نگاشته شد. تحریر دیگری به عنوان «گل افشان» در خلاصه القوارخ ذکر گردیده است.

ترجمه فراسوی از روی ترجمه دری آن در دیوبارک توسط هارون لسکالیه در سال ۱۸۱۷ انتشار یافت. (۱)

۳۹ - کلیل و دمنه (۲) که در اروپا به نام «فیل‌های پهل‌های» یا «فیل‌های پهل‌های» (۳) یاد می‌شود از باستانی ترین مجموعه های فیل‌ها (داستانهای حیوانات) و قصه هاست و منشأ آن پنجاه تتر (پنج بخش) اثر معروف سنسکرت است. شاید هیچ نوشته بشری چنین سابقه تاریخی درخشان و شهرت دوامدار را نصیب نشده باشد.

(۱) اصل هندی آن توسط برهمنی و پشنوی به نام ویشنو شرما نگاشته شد. در هندوستان تحریر های مختلفی ازین کتاب وجود داشته که قدیم ترین بازمانده متن اصلی آن به نام تتر اکها پکا Tantrakhyayika به معنای «مجموعه داستان‌ها» که به صورت تعلیمی درآمد، یاد میشود که گویا در سال ۲۰۰ پیش از میلاد در کشمیر تألیف شده است. بیشتر این روایت در کشمیر، زادگاه ادبیات تمسلی هند، مورد علاقه بوده است. (۴) و به قرار گفته هرقل، شاید در حدود ۳۰۰ میلادی کتابت شده باشد. این متن راج، هرقل، پیدا کرد و از سنسکرت ترجمه نمود و با مقدمه و یادداشتها در دو جلد در لایپزیگ و برلین در سال ۱۹۰۹ انتشار داد. (۵) همین متن توسط فرانک اهرگتون استاد پوهنتون پنسلوانیا ایالات آمریکا اصلاح گردید. (۶) تحریر دوم متن اصلی، پنجاه تتر نام دارد

(۱) چارلز رابرت، فهرست نسخه های خطی دری در سوزیم بریتانیا، ج ۲، ص ۷۶۳.
(۲) عنوان پنجاه تترای هندی است که از تغییر و تحریف نامهای سنسکرت و دو شکل که فهرستهای داستان اول کتاب: نفاق دوستان - همان باب الامد والشر ترجمه و تحریر دری اند یعنی کرتهکه Karataka و دمنه که Damanaka (در ترجمه قدیم سریالی کلیلک Kalilag و دمنک Dammag) به میان آمده است. (مستفاد از وفاسانت دار لاتیینی در مطبعه موجود نیست.)
(۳) پهل‌های بی پای، پهل‌های نام مؤلف کلیل و دمنه، در سری Bidba به پهل‌های Bidbah و در تحریر سریانی از روی ترجمه پهلوی Bidug یا Bidwag. قول تیردورینی و همچنان به قول اندوشکهر استاد هند شناسی و سنسکرت در پوهنتون تهران، این کلمه شکل تحریف شده کلمه ویدی پاتی Vidyapati سنسکرت است به معنای مرد دانای.

(۴) مطالعه ترجمه جدید دری پنجاه تتر توسط اندوشکهر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۱، ص ۶.

(۵) دایرة المعارف اسلام، ج ۲ (چاپ اول ۱۹۲۷) ص ۶۹۴.

(۶) اندوشکهر، همان صفحه.

(دهمه شود: هرقل، پنجا تنتره سلسله آثار هرقی هار وارد، مجلد های ۱۱ - ۱۳) که دو خطی هاست کتاب مشهوری است و تحریر های بشمار آن در آن جا وجود دارد.

ح. ک. ل. کوز گارتن متن غیر انتقادی و آسبیده ای از آن را درین سال ۱۸۳۸ منتشر کرد که ترجمه نمود و بنویس: پنجا تنتره، لیبلاهای هندی، ترجمه از سنسکرت به بلقده و بیاد داشت هادر دو جلد، لا یز یگ ۱۸۵۹، مبتنی بر آن است. در مقدمه این اثر، تاریخ سرود انتقال موضوع های ادبی هندی به اروپا نخستین بار به طور کامل بررسی شد.

(۲) یک ترجمه نسبتاً قدیمتر پنجا تنتره از متن سنسکرت به بهلوی به فرمان خسرو انوشیروان (۵۳۱ - ۵۷۹ م.) به دست طبیب او بر زویه که وی را بدین مقصود به هند فرستاده بود انجام یافت. این ترجمه با افزودن لیبلاهای از دیگر منابع هندی، به حجم تر گردانیده شد. از جمله آنها سه فصل نخست (فصلهای ۱۱ - ۱۳ در چاپ دو ساس de Sacy) از بخشی دوازدهم سهاپارته گرفته شده، پنج فصل دیگر (فصلهای ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۱۸ در چاپ دو ساسی، و داستان پادشاه موشان که در چاپ دو ساسی نیست) در ادبیات هندی تاکنون دو باره دیده نشده، اگر چه دلیلی موجود نیست که در باره اصل هندی آنها شک کنیم. در ترجمه برزو به پیشگفتاری در باب شرح حال این طبیب که به نظر میرسد توسط بزرگمهر وزیر به جهت بزرگداشت برزو و به نگارش یافته، درج گردیده است (دهمه شود: ترجمه و شرح تهود ورنولد که، اشتراپو رگ ۱۹۱۲).

(۳) ترجمه قدیم سریانی. ترجمه بهلوی بر زویه موجود نیست و در حدود ۵۸۰ میلادی توسط کشمش به نام بودا بود Bud یا Bodh به سریانی ترجمه شد. تنها یک نسخه خطی این ترجمه وجود دارد که از صوبه زفران در ماردین، به دست آندوسس به کتابخانه اسقف مومیل انتقال یافت و بعداً در یاروس به ملکیت گرافین در آمد. از یک نسخه ناقص این ترجمه که سوسین باخود آورده بود، گوشتاف بیکل نخستین چاپ آن را با متن سریانی و ترجمه الهانی، با مقدمه بنویسدر لایپزیک ۱۸۷۹، انتشار داد. پس از آن شولاس توانست متن قایل اعتماد تری بر مبنای سه نسخه جدید هندی که ادوارد زاخا و شرق شناس نامدار در مومیل پیدا کرده بود (۲) و در فهرست کتابخانه شاه یولین معرفی کرد (۳) تهیه کند. این متن را با ترجمه الهانی در سال ۱۹۱۱ در برلین منتشر ساخت.

(۴) ترجمه عربی. در حدود سه قرن بعد عبدالله بن الحنفی (متوفی ۷۵۹ م.) ترجمه بهلوی بر زویه

(۱) دایرة المعارف اسلام، ایضاً.

(۲) دکتر مشکور سقاوی پنجا تنتره، در ترجمه اندوشیکهر، ص ۲۱۲.

را به عربی برگرداند. مقصدی بی برآن افزود و مقصدی برزویه را نیز در ترجمه داخل کرد. فصلی را دربارهٔ «بایان کار دمنه» (فصل ۶ ترجمهٔ دوساسی) نیز افزوده است که حسن عدالت سخامی را با مجازات خائن، افتاح میکند و ظاهر اصل را به و مهابت (فصل ۱۶ دوساسی) را نیز زیاد کرده است. ترجمهٔ این المقطع اصلاً اثر ادبی متوجه به سبک عالی و ستاز بود که به منظور معشوقهای قنادی به وجود آمده بود، اما از جهت چگونگی موضوع، این کتاب به زودی شهرت فراوان یافت و بدین سبب در نقل و ترجمهٔ ها، بسیار تصرف در آن رخ داد. حتی نقل قول های متعدد این قصه در «عیون الاخبار» به متن این المقطع، کلمه به کلمه مطابق است. تاریخ همه نسخه های خطی متعدد آن بسیار متاخر است. چاپ سلوتر دوساسی (کلیله و دمنه با تیلهای هدیه های پاریس، ۱۸۱۶) بر اساس نسخه خطی نامعتبر و با تصحیحاتی دلیله از روی نسخه های خطی دیگر صورت گرفته (دید شود: نولد که در صفحه ۶۷ سال ۱۸۸۴، *Gottinger Gelehrte Anz.*) در متن دوساسی، پیش از مقدمهٔ این المقطع، پیشگفتار جدیدی نوشته شطرنج ناشناخته بی به نام بهود بن سحوان باعلی بن الشاه الفارسی آورده شده که در آن شرحی دربارهٔ سرگذشت کتاب در هندوستان درج گردیده و هم چنان گزارشی که گفته میشود توسط بزرگمهر دربارهٔ ازام بر زویه به هند برای آوردن کتاب، نگارش یافته، در نسخه های خطی متعدد دیگر، پس از این پیشگفتار، داستان دیگری راجع به این که برزویه برای آوردن گیاه اعجاز آمیز فرستاده شده بود آورده شده...

در حالی که چاپهای متعدد شرقی از روی چاپ دوساسی صورت گرفته، ا. ن. طاباره *Tabbare* در کتاب (کلیله و دمنه، تحریر عربی، بیروت ۱۳۲۲-۱۹۰۴) ادعا کرد که منبع جدیدی را برای انتقاد و تحلیلی متن شناسی کلیله و دمنه کشف کرده است. این نسخه خطی مورد استفاده او (معلق به سال ۱۰۸۰-۱۶۷۵) بسیار جدید است و مواد تازه بی را در دسترس گذاشته نمیتواند. از سوی دیگر، ال. شینو در «الشیر لیان» نسخه خطی با ارزشی مورخ ۷۳۹-۱۳۳۹ را یافت و آن را به چاپ خوب منتشر ساخت: (تحریر عربی کلیله و دمنه، بیروت، ۱۹۰۵). پروکله آن عربی گفته کلیله و دمنه در چاپ دوم «دائرة المعارف اسلام» میگوید که چاپ جدید خلیل البانجی (۱۹۰۸) را ندیده است؛ چاپ سلام ابراهیم صادر و قاضی عطیه (۱۹۱۰) برای استفادهٔ مکتب صورت گرفته. ترجمه های جدید اروپایی متن چاپ دوساسی توسط هرقل (همان اثر، ص ۶۳) معرفی شده، به اینها میتوان ترجمهٔ ایتالیایی سوریتو را افزود: (م. سوریتو، «تحریر عربی کلیله و دمنه»، سان رمو، ۱۹۱۰).

(۵) ترجمه های منظوم عربی. ترجمه این المقطع سه بار به شعر عربی تحریر شده. منظومهٔ اول توسط یکی از معاصران جوان او، ابوالحسن (۷۵۰-۸۱۰ م.) سروده شد. این ترجمه موجود نیست

(۱) از چهارده هزار بیت آن لغت ۷۰۰ بیت معالده است (۲) وانی یا توجه به آن ویرسهای حسن ابن الفتح در حدود ۱۱۰۰ میلادی، ابن الهیاریه (۳) در دست ده روز آنرا بابائی ظریف و سلیس به عنوان «تایج الفطنه فی نظم کلیله و دمنه» منظوم ساخت. این منظومه در مجلی در سال ۱۳۱۷ چاپ شد. ترجمه منظوم سوم به عنوان «الحکم فی امثال الهند و العجم» توسط عبد المؤمن بن الحسن بن الحسن الصفائی در دست هشتاد روز در ۲ جمادی الاول ۶۴۰ (۱۵ نوامبر ۱۲۴۲) تکمیل شد. تنها یک نسخه خطی آن در وینا موجود است. (۴)

(۶) ترجمه بعدی سریانی. در قرن دهم یا یازدهم (۵) یک کشیش مسیحی، متنی عربی ابن المقفع را به سریانی ترجمه کرد و کوشید که بدین ترجمه رنگ و طعم مسیحی بدهد و بنا بر این، اشعار متن اصلی هندی را که قبلاً در ترجمه بهلولی، بسیار تغییر داده شده بود، به شکل موعظه های اخلاقی دراز و خسته کن و ملال آور، وسط و تفصیل داد. در ترجمه نیز اشتباهاتی را مرکب شده است؛ اما از آن جهت که متن مورد استفاده او، نسبت به اکثر نسخه های خطی، به متن اصلی بسیار نزدیک است، این ترجمه با وجود نواقص آن، برای انتقاد و تحقیق سخن شناسی، ارزش قابل توجه دارد. (۶) این ترجمه را ویلهلم رایت استاد عالیقدر زبانهای ساسی در یو هنتون کمبریج، در بین سالهای ۱۸۵۷ - ۱۸۶۱ از یک نسخه خطی «تری نی تی کالج» در دبلین پیدا کرد و در آکسفورد تحت عنوان «کتاب کلیله و دمنه» ترجمه شده از عربی به سریانی در سال ۱۸۸۴ به طبع رسانید و ترجمه انگلیسی آن را کیت فاکتور در ۱۸۸۵ در لندن چاپ کرد. (۷)

دکتر مشکور ترجمه سوم سریانی را نیز بدین گونه معرفی کرده است: آخرین ترجمه سرفانی

(۱) دایرة المعارف اسلام، ج ۲. (۲) ایندوشیکور، ص ۲۱.

(۳) در مقدمه ایندوشیکور، این نام به شکل محمد بن اسهاریه آمده است.

نام کامل او: نظام الدین محمد بن الهیاریه است که در سال ۵۰۰ هجری وفات یافته است.

(۴) ایندوشیکور تاریخ این ترجمه را ۱۲۴۲ ه. ق. ذکر کرده و در غلطی است کتاب هم تذکری

نیست. تعداد ابیات ترجمه را نه هزار بیت گفته و ترجمه های منظوم ذیل را نیز نام برده است:

الف) ترجمه عبدالله بن هلال الاهوازی، ب) ترجمه دیگر از علی بن داود، ج) ترجمه حسن

بن احمد الطائش.

(۵) دکتر مشکور (امضاء، ص ۲۱۳) قرن یازدهم یا دوازدهم، نوشته است.

(۶) دایرة المعارف اسلام، ج ۲.

(۷) دکتر مشکور، امضاء، ص ۲۱۳ - ۲۱۴. در دایرة المعارف اسلام، ج ۲ بجای

چاپ نسخه رایت (لندن)، و محل طبع ترجمه فاکتر (کمبریج) گفته شده.

از کلبه . این ترجمه در قرن نوزدهم به عمل آمده و کشتنهای مقام آسوری توماس اود و که اصطف کلدانیان اورس (رضائیه) بود ؛ آن را از روی ترجمه عربی ابن المقفع به سریانی جدا بد با زبان آسوری آورده و در ۱۸۹۵ میلادی در شهر موصل به طبع رسانیده است . این کتاب در ۱۵ باب است و به رسم الخط نسطوری با سریانی شرقی و با چاپی سنگی در مطبعه آباء دوسی نی کن به قطع جیبی چاپ شده است . (۱)

(۷) ترجمه های مشهور و منظوم دری . به قول فردوسی در شاهنامه ، ترجمه ابن مقفع در زبان نصر بن احمد سامانی (۹۱۳-۹۴۳ م.) (۲) به امر وزیر بلخی ترجمه شد ؛ اما به نظر مردم که این ترجمه تکمیل نشد . (۳) به فرمان همان پادشاه ، رودکی شاعر (متوفی ۳۰۴-۹۱۶ م.) (۴) آن را به نظم دری در آورد که از آن تنها ۱۶ بیت در لغت فارس اسدی نقل شده است . (۵)

ترجمه ابن المقفع محملاً پس از سال ۵۳۹ - ۶۱۱ م. (دیهه شود ؛ چارلز روهو ، فهرست نسخه های خطی دری در موزیم بریتانیا ، صص ۷۴۵-۷۴۶) توسط نظام الدین ابوالمعالی نصرالله بن محمد بن عبدالعزیز ، به نثر دری ترجمه شد و او کتاب را به بهرام شاه غزنوی اهدا کرد . نصرالله در مقدمه جدهدی میگوید که کتاب را به شکل کامل ، به شمول کلمات مختصر آن که در نظرس مخصوصاً ارزشمند بوده ، با تمام آرایشهای نثری و مصنوع ، ترجمه کرده و تنها مقدمه برزویه را به نثر عادی آورد ، است زیرا سبک مصنوع و متکلف با موضوع آن سازگار نمیتوانست باشد .

(۱) دکتر مشکور ، ایضاً ، ص ۲۱۳ .

(۲) نصر بن احمد سامانی (۳۰۰ - ۳۳۱ هجری)

(۳) دایرة المعارف اسلام ، ج ۲ .

به استاد متن مقدمه شاهنامه ابو منصور ، این ترجمه به دست خود ابو الفضل بلخی صورت گرفت و از فحوای عبارت آن مقدمه برمی آید که ترجمه تکمیل شده بوده است .

(۴) به استاد کتاب «افغانستان» (کابل : آریانا دایرة المعارف ، میزان ۱۳۳۸ م)

(۱۷۴) «ولایت رودکی» به اصح اقوال سال ۳۲۹ است . مطابق ۹۳۸ میلادی

(۵) دایرة المعارف اسلام ، ج ۲ . به قول ایندوشیکور (ص ۲) «ترجمه منظوم رودکی

تکمیل نشده است» اولی از مقدمه شاهنامه ابو منصور مستفاد میشود که این ترجمه نیز به پایان رسیده است .

ترجمه منظوم این کتاب توسط احمد بن محمود الطوسی قاضی یکی از مساعیان جلال‌الدین روسی [بلخی] ، که پیش از حمله تاتار از شهر خویش طوس فرار کرده بود، در قولی مصرع‌گراست و به سلطان عزالدین کیلکاووس (۶۴۳-۶۶۲ مطابق ۱۲۴۳-۱۲۶۳ میلادی) اهداء شده که محتملاً بر اساس ترجمه نصرالله انجام یافته ؛ گرچه وی در هیچ جای منظومه اش ، این مطلب را ذکر نکرده ؛ دیده شود ؛ رده فهرست ... ص ۵۸۲ ؛ ادوارد براون ، تاریخ ادبیات فارسی در عهد تاتار (کمبریج ۱۹۲۰) ، ص ۱۱۱ .

کتاب نصرالله کاملاً تحت الشعاع تحریر دیگران قرار گرفت که توسط حسین واعظ کاشفی هروی (متوفی ۹۱۰ برابر با ۱۵۰۳ میلادی) خطیب دربار حسین بایقرا انجام یافت و به افتخار احمد سهیلی وزیر سلطان حسین بایقرا ، نام آن را «انوار سهیلی» گذاشت . وی اعتراف میکند که اثر مشکل و مصنوع و بر تکلف نصرالله را با تحریر جدید ، آسان تر ساخته است ؛ اسرار و حقیقت ، او همچون مرکبی مصنوع تر و منطبق تر ایجاد کرد ؛ دهر از اغراقهای بی‌هوده ، کلمه های به‌جور ، اوصاف و دعوت لاجرم و همان خالی ، تشبیهات دارای وجوه همانندی بسیار دور و میانه های معاری از لطف و ظرافت که از بدترین سبک نو پسندگان نثر مصنوع و مشکل که با حمایت تیموریان به شهرت زیاد رسیدند ، نماینده گی تمام و کمال میکند . (براون ، تاریخ ادبی فارسی ، ج ۲ ، ص ۳۵۲ ؛ ایضاً ، ص ۵۰۳) اما از آن جا که این سبک مخصوصاً در هند ، تا آستانه دوره معاصر ، متداول و مسلط ماند ؛ این اثر موفقیت بی نظیری کسب کرد و در انگلستان چاپ شد (اولین چاپ کامل آن 'لندن ۱۸۳۶) (۱) و به حیث متن درسی برای امتحان دری ماسورین انگلیس در هندوستان ، استعمال میشد و مکرراً در هند و فارس ، چاپ سنگی و حروفی شد ؛ به‌توجه های متعدد هندی و به زبانهای پشتو ، گرجی و همه زبانهای عمده اروپا ترجمه شد . واعظ کاشفی چارمنده این مفع را یکسو گذاشته و مقدمه جدیدی را از منبج ناشناخته بی ، چالشی آنها گردانیده ؛ دوساسی تصور میکند که در این مقدمه ، جا ویدان خود مقدمه را می یابیم که الطرطوسی در کتابسراج الملوك خویش (چاپ بولاق ۱۲۸۹) از آن استفاده میکرد .

در این مقدمه ، بیان شده که هماهون سال امپراتور چین میخواهد گه از قاجار تخت ، کناره گیری کند و وزیر برای واداشتن امپراتور به ترک این اندیشه

(۱) به بخش ترجمه های آثار حکایاتی دری ، شماره ۳ «انوار سهیلی» مراجعه شود . در آن جا اینکه چاپ کامل اروپایی متن دری انوار سهیلی معرفی شده که تا ریخ طبع آن ، بیشتر از فارسی است که در جلد دوم دایرة المعارف اسلام ذکر گردیده .

به او میگوید که چگونه دا، بشلم پادشاه هند بر اثر خوابی، به مغارایی رسید و در آن جا هر مردی گنجی را در اختیار او میگذارد. دا بشلم از آن گنج، تنها وصیت نامه هوشنگ را که صحرایی چارده قطعه نصیحت برآی فرمانروایان است میگیرد و با آن لورلق به سیلان [خواندنی] میرود که در آنجا بر معنی به نام پیدای پایملای (۱) هر يك از این نصیحت ها را بوسیله حکما آنها توضیح میکند و این چارده نصیحت تشبیح شده با حکایات، فصلهای کتاب را به وجود می آورد.

ناخوشایندی يك مصنوع و متکلف انوار سهیلی، جلال الدین اکبر انور هند (۱۰۰۶-۱۰۰۷ میلادی) زولاد است که عزیزش ابوالفضل راه تهیه تحریر جدیدی از آن کتاب، فرمان دهد. این تحریر با عنوان دیار الفی در سال ۹۹۶ (۱۰۷۸) تکمیل شد. در عیار دانش، ترتیب انوار سهیلی رعایت شده ولی مقدمه های این مایع و بر زویه در آن درج گردیده. این کتاب هنوز چاپ نشده (۲) اما اثر جمه هندوستانی [اردو] آن بنام خرد الروزه که توسط حفیظ الدین صورت گرفته، به کوشش ت. رویك (کلکته ۱۸۱۰) و به اهتمام ایست و یک (مرثورده ۱۸۰۷، ولند ۱۸۹۷) به طبع رسیده است. (۸) ترجمه های ترکی - ترجمه ابن القطع از روی ترجمه نصرالله، دو بار به ترکی شرقی ترجمه شده است (دیده شود: نسخه خطی در لندن در فهرست نسخه های خطی شرقی ملایش و نسخه خطی مومنج در کتاب او).

ترجمه نصرالله به ترکی قدیم عثمانی (نه به ترکی شرقی، آن سان که هر قل، ص ۷۰۷، میگوید) بر اساس گفته نسبتاً اشتباه او و فرمان اته) توسط مسعود، برای عمر بیگ شاهزاده آیدین (متولی ۷۰۰ مطابق ۱۳۴۹) ترجمه شد (يك نسخه خطی آن در کتا بخانه بودلین به شماره ۱۸۰۸ و موجود دارد). این ترجمه مشورتاً توسط ناصر ناشناخته می به نظم آورده شده و به سلطان مراد اول (۷۹۱-۷۹۲ مطابق ۱۳۰۹-۱۳۸۹ میلادی) اهدا گردیده، تنها تقریباً نیمی از آن در يك نسخه خطی باقی مانده است. يك تحریر ترکی عثمانی جدید ترکیه با است پیش از سال ۹۵۵ (۱۵۴۸) صورت گرفته باشد در کتابخانه بودلین به شماره ۱۸۰۸ موجود است.

(۱) اصل جمله در انوار سهیلی (چاپ برلین، ص ۴۰) چنین است: «اورا پیدای خوانند یعنی طبیب سهریان و از بعضی اکابر هند استماع افتاد که نام او پهل پایی است که به هندی حتی پلت خوانند و او مردی بود پرمدا یج دانش ترقی نموده...» (۲) به قرار گفتند کتور محمد جعفر مسجوب (در باره کتبله و دهنه، چاپ دوم، ۱۳۴۹، ص ۲۰۹) عیار دانش نخستین بار در سال ۱۸۷۹ و دومین بار در سال ۱۸۹۴ در کاتهور به طبع رسیده است.

علی بن صالح مشهور به علی قاسم باعلی چلبی، انوار سهیلی را به غرضی به عشق
 «همایون نامه» به ترکی عثمانی ترجمه و آن را به سلطان سلیمان اول (۱۵۱۲-۱۵۶۰) اهدا
 کرد که چندین مرتبه در بولاق و استانبول چاپ شده. از ترجمه های گوناگون همایون نامه،
 بهترین آن، ترجمه را تسوی گسالان است که سه پس از مرگ وی به کوشش گوشت Guesstette در
 پاریس به سال ۱۷۲۳ انتشار یافت. همایون نامه توسط Gonggrip گونگرپ به
 زبان سلاوی ترجمه شد (باتاویا، ۱۸۶۶) ترجمه سلاوی باعث ایجاد ترجمه و تقلید جلویی
 توسط کراما برا و برا Kramaprawira گردید که این اثر به وسیله ناصر گاماسی به شعر
 جاوایی درآورده شد. تکلف و تصنع بیان که در همایون نامه بیشتر از انوار سهیلی است معنی یعنی افندی
 (متولی ۱۱۳۹ مطابق ۱۷۲۶ هنگامی که منشی ناصر بود) را واداشت که خلاصه می شده تر
 از آن تهیه کند.

انوار سهیلی، ظاهراً به کمک همایون نامه توسط فضل الله بن عیسی خان کندی به عشق
 محمد موسی بای بهجه به ترکی شرقی معاصر (به تمبر حبیتر به زبان تاشکنتلو و غلامه بر حسب
 خاتمه کتاب، و به زبان ترکستان و غرغانه به قرار عنوان کتاب) ترجمه شد و عشق ترجمه
 آن را با خط میرزا عالم چندین بار به طرق خاتمه کتاب در سال ۱۳۰۶ (۱۸۸۸) چاپ سنگی کرد
 و مطابق عنوان، این کتاب در سال ۱۸۹۳ انتشار یافت.

ترجمه این الطبع، از روی متن عربی توسط عبدالعالم فیض خان اوغلو به ترکی قازان ترجمه
 و در قازان به سال ۱۸۸۹ چاپ شد و در همان سال در Wjatschakow و در ۱۸۹۲ در Cirkova
 انتشار یافت. مقدمه این ترجمه، به قرار مکتوب پروفسر هومل، از انوار سهیلی گرفته شده.

(۹) ترجمه مغلی، ترجمه مغلی که ملک افتخار الدین محمد بن ابی نصر، از اخلاف محمد پوری،
 در قزوین آماده ساخت، از میان رفته است (دیده شود: تاریخ گزیده از حمد الله مستوفی، قدمین بران،
 انتشارات کتب، ص ۸۴۴ - ۸۵۰، ترجمه ص ۲۳۳ بران، تاریخ ادبیات فارسی در عهد قاجار،
 ص ۱۹۳ و نیز هریرورگ شتال در ژورنال اوشاتیکه، سلسله سوم، ۱۰، ۵۸۰). این مطلب در کشف
 الظنون حاجی خلیفه (۲۳۹۵) که ترجمه ترکی (لفظاً لورک) را به سلف یعنی محمد پوری (دیده
 شود: دوسای No. ۱۱) همان اثر، ص ۲۴۳ که متوجه گفته صحیح فن هر نظام) نسبت
 میدهد، مشغول شده است. از آن جا که لورک به خط چپین ترجمه کرده: به زبان تاتاری

«in linguam Tatarorum» هرقل (ص ۳۱۴) به غلط این ترجمه تاتاری را با ترجمه ذکر شده ترکی لازان (که به نام تاتار هم یاد میشود) یکی میداند.

(۱۰) ترجمه حبشی (Ethiopic). یک تحریر اتیوپی که یقیناً بر مبنای متنی مصری از ترجمه عربی این الحظ صورت گرفته و در مصر بوده، نیز از میان رفته است. این مطلب مربوط به ترجمه حبشی، در اثری که در سال ۱۵۸۲ نگارش یافته، ذکر شده است (دیدنه شود: رایت، فهرست نسخه های خطی اتیوپی که در موزیم بریتانیا، ص ۸۲؛ ب. نولد، همان اثر، ص ۶۷۶، یاد داشت ۵). (۱۱) ترجمه عبری و ترجمه های قدیم اروپایی. در آغاز قرن دوازدهم شخصی به نام رابی جوئیل، ترجمه این الحظ را از نسخه خطی ارزشمندی به عبری ترجمه کرد که آن نسخه، داستان ساخته گی برزو به ودودستان مجعول دیگر را در آخر نسخه: (ماه خوار و مرغابی و رو باه)، (فاخته و ماه خوار) احتوا میکند. از این نسخه یگانه که شروع آن بسیار صدمه دیده است، ج. در نیبورگ این ترجمه را یکجا با ترجمه جیکوب ب. الیزر از قرن سیزدهم (تحریرهای عبری کتاب کلیله و دمنه، پار ۱، ۱۸۸۱) انتشار داد. ترجمه جیکوب بر مبنای متنی مشا به به متن مورد استفاده جوئیل، صورت گرفته و ولی ترجمه بسیار آزاد در تخریب و عالی و ابداً از تعبیرهای انجیلی است. سپس ترجمه رابی جوئیل، توسط جان از کاهاوا، برای کاردینال اورسینوس در بین سالهای ۱۲۶۳ و ۱۲۷۸ به لاتین ترجمه شد. به استثنای یک ترجمه اسپانیایی قدیم که بر همان متن مورد استفاده رابی جوئیل، مبتنی است و بیشتر از ترجمه جان از کاهاوا، مورد اعتماد است (دیدنه شود: کلیفورد گ. ال.، تحریر قدیم اسپانیایی کلیله و دمنه، پار ۱، ص ۱۹۰). تمام ترجمه های بعدی به زبانهای اروپای غربی، و به استثنای ترجمه های کاسلا جدید، بر اساس ترجمه لاتینی جان از کاهاوا انجام یافته است (دیدنه شود: چوین، ص ۵۹-۷۲ هرقل، ص ۳۶۶-۴۰۰).

(۱۲) ترجمه یونانی. در اواخر قرن یازدهم، سجون پسر ست ترجمه این الحظ را به صورت نسبتاً آزاد به یونانی ترجمه کرد. این ترجمه از روی نسخه خطی که تا آن وقت از اخبارات بعدی عاری بود و اصل «پادشاه موشان و وزیران او» را احتوا میکرد، صورت گرفت (دیدنه شود: تحریر یونانی کتاب کلیله و دمنه، انتشارات انجمن آسپایی ایتالیا، ج ۲، ۱۸۸۹). این ترجمه سه مرتبه لاتین و عربی و همچنان به زبانهای متعدد سلووا نیک ترجمه شد. (۱)

(۱۳) ترجمه دری هیتو بدیشه. تحریر بعدی سنسکریت پنجا تتر است که حتی شهرت

پنجاهتترا نیز در ده دت تحت الشعاع قرار داده است. این متن در ۳۰۰ میلادی به وسیله شخصی به نام نارایان بهات تحریر شده است. این شخص در دوره حکومت دهاوال چاند را که حکمران بنکال بوده است میزیسته. وی این نسخه را از پنجاهتترا و منابع دیگر مانند کسان داکتیفتی سارا گرد آورده است. می‌تواند به جای پنج فصل و لفظ دارای چهار فصل می‌باشد و تنظیم کتب و کلی با پنجاهتترا فرق دارد. به حیث مثال: فصل اول به جای اینکه با داستان دوست از دست دادن آغاز گردد با عکس آن که کسب دوست می‌باشد آغاز می‌گردد.

آخرین فصلهای این اثر در باره جنگ و صلح نگاشته شده است، گویا مؤلف از متن روان جنوبی پنجاهتترا استفاده بسیار کرده است. طبق آنچه از مقدمه این متن برمی آید، برای تعلیم فرزندان شاه سوره شن که در پتالی پوتره، پتله امروزی، سلطنت می‌کرده تالیف شده. شبکه ساده این متن، سبب شهرت فراوان آن است (۱).

می‌تواند به احتمال زیاد رزمان اکبر توسط شخصی به نام تاج الدین به عنوان مفرح القلوب، به صورت بسیار آزاد به ی ترجمه شد و سپس این ترجمه توسط مولف بلندی مرتبه هندوستانی میر بهادر علی حسینی در سال ۱۲۱۷ (۱۸۰۲ میلادی) به زبان مادریش گزارش یافت (دیده شود: گار سین دولاسی، تاریخ ادبیات هندوئی یا هندوستانی، ج ۱، ص ۶۰۹). این ترجمه یک سال بعد به کوشش جان جیل کرست در کنکنه (۱۸۰۳) انتشار یافت. (۲)

در اینجا، این نکته را نیز باید افزود که تحریر دیگری از پنجاهتترا به نام کتا - ریت ساگر ایجاد شده در کشمیر، به تشویق سلطان زین العابدین بهادشاه کشمیر (۸۲۳ - ۸۷۵ مطابق ۱۳۲۰ - ۱۳۷۰ میلادی) به دری ترجمه شد که شاید نسخه بی‌آزان باقی‌مانده باشد. این ترجمه دری کتا سریت ساگر، به فرمان امپراتور اکبر (۹۶۳ - ۱۰۱۴ - برابر ۱۵۵۶ - ۱۶۰۵ میلادی) توسط مصطفی خان دادعلی به عنوان درباری اسما، به دری ساده، تری، بازیگاری شد. به گمانه نسخه خطی ناقص آن توسط دکتر محمد امیر حسن عابدی استاد دری پوهنتون دهللی و دکتر تارا چند، در کتابخانه مرکزی دولتی حیدرآباد (به شماره ۲۶۴۲) کشف و معرفی شد. (۳)

مصطفی خان دادعلی علاقه بر این کار رزمه، فرمان اکبر، یک تحریر جین (Jaina)

(۱) ایند و شیکهر، صص ۸-۹

(۲) دایرة المعارف اسلام، ج ۲.

(3) Kathasaritsagara in Persian: Darya-Asmar, Indo-Iran, New Delhi, 1971, pp. 93-103.

در باره اسما، به کوشش دکتر عابدی و دکتر تارا چند برای چاپ آمده‌گرد و به وسیله سوره شن است.

پنجاه تیرا، نام پنج کیانه، را با همین عنوان به دروی ترجمه کرد. (۱)

(۱۳) ترجمه لده، تر ترجمه ملا یو. بر اساس مشترک ترجمه ابن المقفع و یک ترجمه تأمل
پنجاه تیرا، ترجمه سلاوی به عنوان «حکایات کلیا» و دهم به میان آمد که نخست توسط ورنلی
(Wernli) در کتاب «ادبیات سلاوی» (استردام، ۱۷۳۶) معرفی شد و در سال ۱۸۷۶ به
وسطه گوانگرپ درلیدن (چاپ دوم ۱۸۹۲) انتشار یافت. سپس این ترجمه به جاوایی (پاناو یا ۱۸۷۸)
و به بدوری (Madures، پاناو یا ۱۸۷۹) برگردانده شد. (۲)

(۱۵) چندی از ترجمه های انگلیسی کلیه دهمه در قرنهای دهم و نهم، اختیاست :
الف) فیلهای آموزنده و سرگرم کننده فیلهای فلسفه و داستان، لندن، ۱۷۳۷.
ب) فیلهای پهلای (تطبیق مجدد از روی ترجمه انگلیسی جوزف هاریس)، لندن، ۱۸۱۸.
ج) فیلهای پهلای، ترجمه انگلیسی و پند هام ناچیل، اکسفورد، ۱۸۱۹.
د) ترجمه انتون تین، موب، ۱۸۸۳.
ه) ترجمه کیتل در، کمبریج، ۱۸۸۵ که بیشتر از آن نام برده شد.
و) قدیترین ترجمه انگلیسی فیلهای پهلای توسط نوامس نارت، چاپ مجدد به کوشش ج.
جوکو، لندن، ۱۸۸۸.

(۱۰) نقلیه های لده. دهمه. صرف نظر از فیلهای مندرج در هزار و یک شب، ترجمه
ابن المقفع در ادبیات اسلامی، به بار نقلیه شده است. این عبارت به ازای ترجمه مظلوم کلیله
دهمه، کتاب اندک و ابلاغ به راه پیروی از آن، نگاشت (دیده شود: ص ۳۷۸-۳۷۹، ج ۲،
ره المعارف اسلام، چاپ ۱۹۲۷) که دوبار در قاهره (۱۲۹۲، ۱۲۹۳ هجری) و یک بار
پرو (۸۸۶ میلادی) چاپ شده و بعضاً تعدادی از فیلهای حیوانات بوده است. (۳)

محمد بن عبدالله بن زفر الصغلی (متوفی ۹۵ مطابق ۱۱۶۹ یا ۵۶۸ مطابق ۱۱۷۲)
«ارش کتاب ملوان المضاع» خویش که نخست آن را در سال ۵۳۰ (۱۱۵۰) نوشت و در سال
۵۴۰ (۱۱۵۹) یک نسخه تجدید نظر شده آن را به فرزندش ابوسلی ابوعبدالله محمد القرشی اهدا
کرد. خواست که کتاب نصایحی همچون کینه و دمنه بدو آرد که الزون بر فیلهای حیوانات،
کینه های نار پخی را نیز در بر بدارد. این کتاب در قاهره (۱۲۷۸) چاپ شد، در تونس (۱۲۷۹)

(۱) همان نسخه ص ۱۰۰

(۲) دایرة المعارف اسلام، ج ۲. (۳) دایرة المعارف اسلام، ج ۲

و در بیروت (۱۳۰۰) چاپ حرفی یاسری شد ، توسط ترغیب زاده (متوفی ۱۲۶۸ مطابق ۱۲۵۳) به ترکی ترجمه و در استانبول در سال ۱۲۸۵ چاپ شد ، به وسیله م . آماری به ایتالیایی ترجمه و در سال ۱۸۵۱ در فلورانس نشر شد (چاپ دیگر در ۱۸۸۲) و ترجمه انگلیسی آن در لندن در سال ۱۸۵۲ انتشار یافت. (۱)

برو کلیمان معرفی کننده کلیله و دمنه در دایرة المعارف اسلام (ج ۲ ، ص ص ۶۹۳ - ۶۹۸) ، روزبان نامه را نیز به حوث تقلید اسلامی پنجانترا معرفی کرده است .
در این کتاب فهرست ترجمه های آن تحت شماره جداگانه بی ، به سان پختار نامه ، به خوافدگان گراسی تقدیم میشود .

۴۴- گلستان ، نوشته ابوعبدالله مشرف بن مصلح سعدی شیرازی (۶۱۰ یا ۶۱۵ - ۶۹۱ هجری) در ۶۵۶ هجری مطابق ۱۲۵۸ میلادی .

بهترین چاپهای اروپایی متن دری آن ، توسط است ویک ، هر تفورد ، ۱۸۵۰ ، به وسیله جانسن (هر تفورد ۱۸۶۳ و به دست جان پلاتس ، ۱۸۷۳ ، صورت گرفته است. (۲)
از میان ترجمه های قدیمتر آن ، میتوان اینها را نام برد :

به فرانسوی از اندره دو ریمه ، پاریس ، ۱۶۳۳ (۳) به لاتین توسط گ. جنتیوس ، استردام ، ۱۶۵۱ و ۱۶۵۵ (۴) نسخه بی از یکی از این چاپها در کتابخانه پوهنتون اسلامی علیگره دیدم .
در فهرست « یونیورسیتی کالکشن » به شماره « فارسیه ۳۳ » درج است ، در ستون تاریخ کتاب ، (۱۶۰۱ ع .) نوشته شده و در ستون ملاحظات نگاشته اند که « قدیمترین نسخه مطبوع نایاب و قابل نمایش » ، این چاپ شامل متن و ترجمه لاتینی گلستان است با دو مقدمه جمعاً ۱۶ صفحه و مؤخره بسیار طولانی از گئورگ بریس جنتیوس ، کتاب از آخر ناقص و تا صفحه ۶۱۲ است و در آغاز کتاب نیز تاریخ چاپ ذکر نشده .

به آلمانی توسط آ . اولاریوس ، هلمبورگ ، ۱۶۵۳ و ۱۶۶۰ (۴)

به فرانسوی ترجمه دلیگر ، ۱۷۰۳ (۵)

(۱) دایرة المعارف اسلام ، ج ۲ .

(۲) دایرة المعارف اسلام ، ج ۲ .

(۳) مقدمه گلستان ، به کوشش خلیل خطیب رهبر ، تهران ، ۱۳۳۸ ، ص (یم) مقدمه .

این ترجمه در دایرة المعارف اسلام ذکر نشده .

(۴) دایرة المعارف اسلام ، ج ۲ . (۴) و (۵) امضاً .

ترجمه های دیگر به پهلوانست :

هفتراسوی توسط گادن ۱۷۸۹ و ۱۷۹۱ و ۱۸۳۳، شارل دولری مری، پاریس ۱۸۵۸
 پایاداشت های تاریخی و جغرافیایی وادی ویشگنتار چهل و هفت صفحه بی مترجم توسط لوتس توین
 بایشگنتار از کنش دولوی شاعر لمدار فرانسی ۱۹۱۳ .

به المانی توسط شومل ۱۷۵۷ و ۱۸۲۸ و ۱۸۳۱ و ۱۸۳۶ و ۱۸۳۷، پاریس

۱۸۶۳ .

به انگلیسی از سولیوان ۱۷۷۶ (۱) و ترجمه گلاوین پکجا با متن دری، کلکتہ ۱۸۰۶
 ۱۸۰۹ و ۱۸۰۷ و ۱۸۲۳ (۲) ادوارد است ویک و لستین ترجمه به نثر و بحر
 با ۱۰ صفحه بیشگنتار مترجم و شرح زلدگی مولف از آشکده آذر در ۸ صفحه چاپ هر نفوذ،
 سپتمبر ۱۸۵۲ - است ویک استاد زبانهای شرقی در سرتن کالج آکسفورد، عضو انجمنهای آسیا بی
 پاریس و بی و کتابدار است اندیا کالج وده و این ترجمه را با صفحه عنوان مزین با عنوان دری
 (گلستان شیخ سعدی شیرازی) و یک صفحه بناتور، صفحه تذهیب شده دیگر به شکل قمری، شروع
 گلستان با صفحه تذهیب کاری و یک صفحه بناتور در آخر چاپ کرده است، جان پلاتس
 لندن ۱۸۷۳ مشخصات نسخه بی که من داده ام چنین است: گلستان، ترجمه از روی نسخه بی
 تجدید نظر شده با یادداشتها و شرح حال شاعر در ۲۰ صفحه و سر صفحه بیشگنتار توسط جان
 پلاتس سابق مفتی تعلیمات عمومی در ولایات مرکزی هند (لندن ۱۸۸۹) و ویکلیک، متن
 دری با ترجمه و یادداشتها، لندن ۱۸۸۰ و ادوارد آرنولد ۱۸۹۹ .

ترجمه هولندی به وسیله بپرستن کازمرسکی، پاریس ۱۸۷۶ .

ترجمه آلمانی به دست جراردو دوو لستین و لاپل ۱۸۷۳ .

ترجمه اردو توسط سر شیرعلی الموسی تحت راهنمایی جان جیل کریست (باغ اردو) کلکتہ

(۱۸۰۲) (۳)

دو ترجمه جدید انگلیسی، طبیب و فهرست کتابهای چاپی دری در کتابخانه انجمن آسیا بی
 بنگال (تدوین مولوی مطیع الرحمن - معاون کتابدار انجمن آسیا بی، کلکتہ ۱۹۶۷) و اینهاست :

(۱) مقدمه گلستان، ص (۱) و این ترجمه نیز در دایرة المعارف اسلام ذکر نشده .

(۲) دایرة المعارف اسلام، ج ۲ :

(۳) ایضاً

پادشاهان و گدایان ترجمه انگلیسی دولتمبر اول گلستان سعدی توسط ا.ج. آبروی لندن:

کتابفروشی لوزاک ۱۹۳۰.

گلستان ترجمه ادوارد رهاکس مکس تدوین و پیشگفتار و.ج. آرچر با مقدمه ج.م. ویکس لندن:

جارج آلن وائون ۱۹۶۱.

«ترجمه عربی گلستان توسط خواجہ جبرائیل بن یوسف، قاهره ۱۲۶۳ (۱۸۴۷).

گلستان سعدی (روزة الورد) ترجمه محمد الفراتی، دمشق، مطبعه هاشمیه ۱۹۶۱ (۱).

«گلستان سعدی اولین کتابی است که از ادبیات دری کلاسیک به زبان رومانیایی به وسیله استاد

گیورگه پویسکوچو کابل ترجمه شد و در سال ۱۹۰۰ در شهر بلوژیت به چاپ رسید. این ترجمه کامل

طوری که خود ترجمه یادآور شده از زبان اصلی صورت گرفته است. با همه قصوری که در ترجمه از

لحاظ هنری به عمل آمده، انتشار آن نقطه عطفی است برای شناخت مستقیم ادبیات دری در رومانیایی.

جارج دان شاعر رومانیایی بعد از گذشت نیم قرن، گلستان سعدی را با استفاده از ترجمه پویسکو

چو کابل در دو چاپ منتشر کرد. چاپ نخست (سعدی باغ گل «گلستان» بخارست ۱۹۰۹) فقط

شامل بعضی از مقالات گلستان است و مقدمه آن نوشته رستم ملیف شرق شناس روس میباشد.

دومین ترجمه گلستان سعدی (باغ گل) بخارست ۱۹۶۳)، در سلسله انتشارات «کتابخانه برای

همه» «کتابهای جیبی» در تیراژ زیادی به طبع رسید. این چاپ متن کامل و ترجمه تجدید نظر شده

گلستان را بر اساس ترجمه دقیق روسی «آن» منتشر شده در سلسله اشارات اکادمی علوم شوروی مسکو

سال ۱۹۰۹ به دست میدهد. مقدمه کوتاه این ترجمه به قلم اکادمیسین تو دورووانو (۱۸۹۷-۱۹۶۳)

زیباشناس متخصص تاریخ ادبیات، فیلسوف و نویسنده رومانیایی است. دقت ترجمه دومین چاپ هیچ

گونه شکلی برای ساهایی نمیگذارد که مترجم برگردان کتاب را فقط از زبان روسی انجام داده است

مخصوصاً وی از حمایت کامل مترجم بی نظیر و مشهور زبان روسی والتین و ایللی یوانیز برخوردار بوده

است. (۲)

گلستان سعدی تصحیح متن علمی انتقادی ترجمه روسی با چهل و هشت صفحه مقدمه و با تعلیقات

(۱) دکتر یوسف حسین بکار، «ادب دری در کشورهای عربی»، ترجمه دکتر جعفر شمار

مجله سخن شماره ۸۰، دوره ۲۳، تیر ۱۳۵۳، ص ۹۱۳ -

(۲) ویرل با جا کو استاد زبان دری در پوهنتون بخارست «آبیاب دری در رومانیایی» ترجمه

محمد علی صوتی مجله «هنر و مردم» شماره ۱۳۸، دوره ۱۳، بهمن ۱۳۵۳، ص ۳۴.

و حواشی به قلم رحیم موسی و علی علی‌یف استثنای خاورشناسی اکادمی علوم شوروی مسکو ۱۹۵۹. از بهترین و معتبرترین چاپهای متن دری گلستان و دقیقترین ترجمه روسی آن است.
«خانم فرانسوی نو» - کوئیچ کوواستولد ۱۹۱۸. قسمتهای از گلستان سعدی را به زبان چکی ترجمه کرده است. موضوع اصلی تحقیق وی ادبیات فارسی قرن بیستم ایران و مخصوصاً ادبیات فارسی معاصر [سالیهای اخیر] است. مؤلف در ترجمه آثار کلاسیک نیز کارهای موفقانه‌ای انجام داده است. برگزیده‌ای از اشعار و اشعار شاعران متصوف را در سال ۱۹۸۰ و سپس بخشهایی از گلستان و بوستان سعدی و داستان رودابه و زال را از شاهنامه فردوسی ترجمه کرد. گذشته از این، وی سیاتوره‌های کلاسیک را نیز به خط الفبای لاتین کرده و در بین فارزقاشان دری زبان را در آن کتاب به چاپ رسانده و فصل «ادبیات فارسی ایران در قرن بیستم» را در کتاب معروف «تاریخ ادبیات فارسی و آلمانی» که در نظر ایران به‌کار انتشار یافته نگاشته است. (۱)

۴۸ - «زبان» - کتاب مصباح دیگری که در آن حکایتهای تاریخی و بخشهایی از اوستا آمده است. در حدود اواخر قرن حارم هجری توسط شهزاده مظفرخان امپدیزوزان پسرستم پسرشروین به لهجه محلی نویسد. نگارش یافت. متن اصلی این اثر باقی نمانده است. از درونهای ششم هفتم، قرنهای دوازدهم و سیزدهم میلادی (به دری کلاسیک گزارش یافت. این کار، نخست در روزنامه‌های (۵۸۸-۶۰۰ مطابق ۱۹۲۱-۱۲۰۳) از سلجوقیان آسیای صغیر، توسط وزیرش محمدبن عاری مطی (از پیشینه) صورت پذیرفت (۲)، عنوان آن «روضه لغت» است و دو نسخه خطی آن در لیدن و پاریس وجود دارد (۳) مرزبان نامۀ سعدالدین و راویانی که بین سالهای ۶۰۷-۶۲۲ (برابر ۱۲۱۰-۱۲۲۵) به پاریس، شهرت بیشتر یافته و به کوشش مرزبان محمد قزوینی در سلسله اشارات گنج جاد هشتم انتشار شده است. (۴)

(1) *Asian and African Studie in Czechoslovakia* (Moscow, 1965), P 58.

(۲) در سال ۹۸۰ مطابق آخر نسخه خطی کتابخانه ملی پاریس: «به تاریخ غرر محرم سنه ثمان و تسعین و خمس» (مقدمه مرزبان نامه به قلم محمد بن عبدالوهاب قزوینی).

۳- رجوع شود به فهرست نسخه‌های شرقی کتابخانه لیدن، ج ۱، ص ۳۰۳، تاریخ اتمام این نسخه، سال ۶۷۹ در سلطنت کبکسرو بن قلج ارسلان از سلجوقیان آسیای صغیر، شماره نسخه پاریس (تکمات فارسی ۸۹۸) و از آخر این نسخه چند ورق ناقص است، لهذا تاریخ اتمام آن معلوم نیست ولی از خط آن معلوم است که موخر از قرن هفتم هجری نیست. (حواشی مقدمه مرزبان نامه به قلم محمد قزوینی).

(۴) متن دری مرزبان نامه، به تصحیح و مقدمه و تحشیۀ محمد بن عبدالوهاب قزوینی، دیوان

گفتار شش صفحه‌ای ادوار و براون، چاپ لیدن (هالند) دو سال ۹۰۹.

تحریر و اوینی توسط شخص ناشناخته ای، ترکی عثمانی ترجمه شده (بک ترجمه مورخ ۸۴۸ مطابق ۱۴۴۴ آن در برلین است) دیدن شود: برج، فهرست نسخه های خطی ترکی شماره ۴۴۴ این ترجمه ترکی توسط مترجم ناشناخته ای به عربی برگردانیده شده (نسخه خطی برلین، دیده شود: اهلوت، فهرست نسخ خطی شماره ۸۴۷۲). ترجمه دوم عربی که به حواله فهرست نسخه های خطی گوا [از بلاد ایران] (دیدن شود: پنج نسخه های خطی عربی، شماره ۶۹۲) مبتنی بر متن ترکی است، توسط ابن عرب شاه (۱) صورت گرفت، نسخه خطی دیگری از آن در پاریس است (دوسلان فهرست، شماره ۳۵۲۳) که در سال ۱۲۷۸ در قاهره چاپ شده. همین مترجم سپس ترجمه اش را دوباره با تفسیر مصنوع و افزایش داستانهای جدید نهشت و در کتاب «مفاتیح الخلفاء و مفاتیح الطرقات» خویش درج کرد.

ترجمه ترکی عثمانی که از تحریر و اوینی و هم چنان از روضة العقول و زراعت کدر فصل دهم (آخرین فصل) در بیان زیادت همرویات و زندگانی کردن پادشاه و دشمن، فرق دارد، به ترکی قازان توسط نویسنده ناشناخته ای به ای سایه ان به یک پسر محمد بن گک، ترجمه شد و در قازان به عنوان «کتاب دستور شاه فی حکایات پادشاهی» در سال ۱۸۴۳ انتشار یافت. (۲)

مرزبان نامه، ترجمه انگلیسی رون لیوی، استاد و دکتور کمبریج، چاپ لندن، ۱۹۵۹.

۴۹- نصیحت الملوك اثر ابو حامد محمد بن محمد غزالی.

ترجمه انگلیسی با عنوان «کتاب هندو مشورت برای پادشاهان» توسط ف. ر. ج. بگلی (از ویستن دری تلوی، جلال همایونستن عربی، کتابخانه ودلین تدوین ۵. د. آیزکس) با مقدمه و یادداشتها و اندکس، لندن: انتشارات بوختون دورهام، ۱۹۶۴.

۳۰- منتظر ترجمه فرانسوی هارون اسکالیه، ژن، ۱۸۴۸، ۳۴+۶۵ صفحه. (۳)

پایان

(۱) چنان که از آخرین نسخه کتابخانه سی پاریس معلوم میشود مترجم آن شخصی است موسوم به شیخ شهاب الدین و محتمل است که مراد شهاب الدین احمد بن محمد بن عرب شاه، معروف، مثولی در سنه ۸۰۳ مولف کتاب «مفاتیح الخلفاء و مفاتیح الطرقات» و کتاب «معجائب المقدور» نواب تبحر باشد و میباید احتمال آن است که دیباچه این مرزبان نامه عربی با دیباچه کتاب «مفاتیح الخلفاء» آید اما بعد به یکی است بدون کم و زیاد (مقدمه مرزبان نامه مقزوفی).

(۲) دایرة المعارف اسلام، ج ۲.

(۳) بیلوگرافی ایران.

بهمن - بیت تذکار

پوهاند عبدالحی حبی

صد و پنجاه و نهمین سال از ولادت اقبال

خودی و بیخودی در اندیشه اقبال

اضطرابی نیست در پر واز شبنم زین چمن

هر تو هم از «خود» برون آیی با این عنوان!

(پیدل)

مال شرف عمو آمل را دوست دارند: افغانی و ایرانی و ترک و عرب درین ارادت مساوی اند. شاید برخی او را به سبب کلام لطیف و اشعار روح انگیزش که زبان دری وارد و سروده دوست دارند و از خواندن سخنان شوای او حلقی برند. ولی اکثر مردم او را از آنروسته دیده اند که دو کلام وی یک سوز و گداز، لبوازش و درد و دلی و محنت و روحی دارد که در شعر هر شاعر و سخن هر گوینده بنظر نمی آید. اقبال تنها شاعر نبود، بلکه مفکر و دانشمندی بود که شعر لطیف و بیان دلاویز را برای مطالب حیاتی گزینی و زنده کردن هدفی داشت و سعی را در آن زوی مبتد به کمال سوز و گداز برورد:

نه من : رحمت ما عالمی هست بخاک ما دلی در دل غمی هست

از من صبا که من ماهر فروخت هنر زاندر سبوی ما نمی هست

برخی از دانشمندان و شعراء مسالک خاص و سیری در شعر و سخن و تفکوره دارند که گاهی بهمان اسم پادشاه میشود. بطوریکه شاعرترین نوای لرزنده افراد و مویه راه شاعر اشک و غم و ناله اند و با شوپنهاور و دانشمند آلمانی را بدین سوخته اراده گفته اند: اقبال را نیز شاعر خودی و بیخودی می نامیم زیرا این سر دانشمند، آری اندیشه و شعری خود را برین دو شالوده اراسته و جان کلام او همین است. اقبال از تعالیم دانشمندان شرق و غرب و عالم اسلام بهره کافی داشت و تامل و انشعاب و تفکر اسلامی ما را به سخنانی و مولوی استاذ روحانی او می بیند. وی بریند و بطور تصوف نظر ژرفی افکنده و غلبه آرا از او این عصر اسلامی تا کنون به نگاہ نادانانه دیده بود. بنابراین در اشعار او آثار فکری

خود بخاند و موارد متعدد آنرا متحد. ولی برخی از اعتدالها و تصحیفات را که از جنبه های ماضی بدان وجه مورد انتقاد و توضیح قرار داد.

مشر به تصوف در مدت یک هزار سال اخیر دوره اسلامی از اعتدالها و تصحیفات را که از جنبه های ماضی بدان وجه مورد انتقاد و توضیح قرار داد. ولی این مشرب در خلال قرون متوالیه با برخی از انکار ماضی که ماضی روح جهاد و سعی و عمل قرآنی بود سرچ و آمیزش یافت و با این حالت اظهار است که بیدل گفته بود.

در مزاج خلق، بیگاری میس می بود.

خاللان نام فضولی را تصوف کرده اند.

بقول مستشرق معروف انگاس گولدزهر: تصوف هم مانند یکی از انظار اجتماعی به شکل طریقی و طوایف در حیات عملی مردم تشکیل کرد و از حوالی ۱۰۰۰ م بود که جماعات صوفیان در صوبه و خاناتگاهها به ترمه و تفتش پرداختند، که درین انزوا و تقاضی از اجتماع لایه های صوفی و رهنه بیسی و نظایاتونی دخالت داشت (۱) و از دوازده در تصوف اسلامی ظهور کرده بود: نخست از ناحیه مهدی در خلواذکار و دیگر از ناحیه خلقی بصورت توکل مطلق و اعمال کلی دنیا و سلب اراده کمالیت بین پندها لغا سل (۲)

در نصف دوم قرن هشتم و نهم هجری که در نیمه سده کی طوایف در وسط آسیا به روح خود وسیله بود شهزادگان و اخلاف تیمور در سر زمین خراسان بنده نت خوگر افتند و بهره بی از فرهنگ و دانش اسلامی خراسان یافتند. شهرهای خراسان بعد از بنای ویران گران تا قارا با زآباد شدند و چنین محیط که نهال زلدگی مردم مستعد به تا زکی با زمی یافت و نسیم کو ارا می یافت و شایستگی می وز به طریقی روحی تصوف خالی و فلسفه قرار داد. که با روح خلقی اسلام و اقتصاد در اعمال هم سازی نهادت - با مزاج اجتماعی محیط و لیل روز افزون طبقات مردم سازگار نمی آمد و طبیعت اجتماع خواهان رفاه و اصلاحی بود، حضرت بهاء الدین محمد طری مشهور به شاه نقشبند (مجموعه ۷۹۱ هـ) بنیاد طریقت نقشبندی را نهاد. در مجموعه تصوف اسلامی که در قره ایلاء بنام مجبور گمان خلقی (۳) را مطابق ضرورت محیط و زمان و مکان افزود و تصوف را

(۱) عایق و هدایت در اسلام ترجمه عربی ۳۵ طبع قاهره - ۱۹۳۶

(۲) همین کتاب ۱۳۳، ج ۱، خلاصه الاثر ص ۳۳۸.

(۳) مختصر دایرة المعارف اسلامی ۳۳۶

از کج خاگاهها و مباح کوفه نشینان برارند به محضر اجتماع و آزاد و باره طبقات عامه کشاید و آنرا در وحیات مستعمل الاتکاک انسان و محیط دخیل نمود .
وی مطابق اصل اعتدال و اقتصاد در اعمال احادیث نبوی که همواره ترویج محلب اعمال را از خدا مستفاد است (۱) این اصل اصیل را مدار طریقت خود قرار داد و گفت :
« همگی هست مصروفان دارند که هر وقت به صاحب اعمال مشغول باشند یعنی آنچه ماضی آن وقت آن میکنند .
اگر بخدایت و معنویت را حتی بدل سلطانی رسانند بتوانند آن خدمت را بدو در مقابل تقدیم کنند .
خواجیه عبدالطالیق مجدوانی گفته :

در خلوت بند و در صحبت را کشای ۱

در غیبتی را بند و در بازی را کشای ۲

علاوه برین در طریقت نقشبندی سفر در وطنه و به نوع تکمیل طریقت بشری و خودی است که بصفت مرضیه آورده گردید باز خلوت در انجمن آنست که ظاهر سالک در مسائل خلق و باطنش با حق باشد و قول خواجیه محمد یارو « اظهار کمال اهل الله تربیت وجود خلق است ، باز هستی را از برای منفعت دیگران می باید کشید . » (۳)

این حرکت اصلاح و ترک تجرد و آسایش نقشبندیان با مردم در حد فز شریع یافت و حضرت شیخ احمد کابلی ثم سرحدی و بعد از آن حضرت شاه ولی الله و مولوی اسماعیل شهبید آنرا تکمیل کردند که از آثار این مفسران بزرگ پدیدار است و ما در مکتوبات حضرت مجدد و در حجة الله الباقی شاه ولی الله و دیگر آثارش و هم در صراط مستقیم مولوی شهبید شرح این جنبش های اصلاحی پشویان عرفان و طریقت را یافته می توانیم .

ایشان شواهد منفی و منکر را ازین منبع صدق و صفا بیرون آوردند و به آن رنگ دادند که با عصر و زمان مقاوم باشد و روح سنی و عقل و فکشد و عارف را ازین اجتماع بیرون نبرد .

ایبال در همین سلسله عصری را درک کرد که از یکطرف آثار زهر آگین فلسفه مادی و عقلیت سطح مغرب زمین و اصحاب ملل شرق را بطرح ساختن و از بهلوی دیگر روحیه از ولو فرار از زندگانی ، برافکار مردم مشرق زمین تسلط یافتی . یعنی ملل اسلامی از تعلیم انسانی اصلاحی

(۱) جامع الصغیر . ۶۰

(۲) محمد بن برهان الدین قاضی سلسله الطاولین خطی کابل

(۳) و سالک قدس خطی کابل ورق ۶۷

د در اتحاد در عالم بیخودی میجانی سر می بردند :

ابطحی دو دشت خو پشاز راه رفت	از دم آسوز الا الله رفت
مهریان اتحاد در گرداب نیل	ست ز که تو وایان ژند نیل
عشق را آیین ملانی نماد	خاله ایران ماله وایرانی نماد
مسلم بندی شکم و لپند بی	خودداری، دل ز دین پر کندی
د مسلمان شان محبوبی نماد	خلاد و فاروق وایرانی نماد

(پیام مشرق ۱۹۰)

ایمال دهد که روح منفی تصوف از سوی ویلای جانکاه استعمار غرب و ظریفی فکر اقتصادی و سیاسی و بیخودی نیز بیکرزار شرق را از هر طرف می فشارد . پس نگام دور بین وی . دارای مجری را سنجید تا به این بیمار نحیف و ناتوان دهد . درین درمان از کتانی که هفتاد لنتس است اقتباس نمود و از صافی و مولوی استفاده کرد و اندیشه بی را بنام نهاد که بر تبه نخستین آن خودی و قدمها بعد آن بیخودی است، یعنی از مراتب اثبات و تحقق ذاتی فرد به نفی و فنا میرسد و در مرتبه نخستین نرد و جامه را دوس خودی و اثبات میدهد تا نهایت مقام بیخودی را پیدا کند .

سنایی غزلوی و بیروانی مکتب تصوف و اخلاق این دو اصطلاح را بمعانی لاهوتی آن در مقامات بقا و فنا یکار برده اند مثلاً :

غیب خواهی خودی زره بردار غیب را با سرای غیب چکار ا

(حدیقه ۷۵)

بیخودی متهای را ز همه ست مرجع روح پاك با کلمه ست

بگذر از جان و عقل یکباری تا فرمان حق رسی باری

(حدیقه ۲۵)

این همان مقامات است که صاحب القل از سنائی همیشه الاسلام عباده انصاری هروی گفته بود و از خود در گذشته ها و سیدی (۱) و ازین رو عارف بلخی حضرت مولوی هم گفته بود :

جهد کن در بیخودی خود را بایاب زود تر و لقا اعلم بالصواب

(معنوی عرفان)

برخی از مطالعه کنندگان آثار ایمال از خواندن سر سری اشعارش با اشتباه افتاده و چنین استنباط

میکنند که اقبال همواره درس خودی و نیازم للبقاء میدهد و درین راه تا کیدهای اکیدی دارد و ملاحظه کنید:

چه پرسشی از کجایم چیستیم؟ بخودین چه ام تا زبستمین

درین دریا چو موج بفرارم اگر بخود نه بچشم نیستیم من

و وقتی از مقام خودی بانوای دمسازی چنین می‌راند :

در دشت جنون من جبریل زبون مبدی

بزدان به کند آور، ای همت مردانه

پلی ۱ وقتی انسان در مراتب خودی پخته تر میشود از مقام ملائک نیز بالا می‌گذارد و آن هنگامیست که به یزدان واصل میگردد و این واصل بالاخر به فنا و محو و پیخودی میرسد و عارف غزله سناهی از آن مقام خبر میدهد:

ز تو تا دوست نیست و بسیار ره تویی سر به زبرهای دراز

تا بهی بد و بد لا هوت خط ذی الملك و خط ملکوت

که بود ما ز ما جدا مانده من و تو رفقه و خدا مانده

دل شده تا به آستان خدای روح گفته من اینکم تو دری

(حدیقه ۴۴)

عارف غزله در سیرالعباد الی الاماد وقتی با یقین می‌رسد گوید :

رو که اکنون به خاند پیوستی که ازین رسته خسان رستی

عرفای اسلام این مراتب سیرارتقای روحی انسان را بانواع گوناگون بیان کرده اند .

برخی برائینی رسیده‌اند و در عالم سکر کلماتی گفته اند که در جهان صحو جایز نیست . ولی علامه اقبال این مراتب را بحیث انسان‌ی و اجتماع ربط داد و با نظر داشت سوابق لا هوتی سابق اذکر به آن رنگی بخشید که میتوان در زندگانی روزمره و زیست با همی انسانی از آن استفاده کرد . بنابراین اندیشه اقبال درین مورد از عالم میثائزیک و ماوراء الماده برگرفته در جهان اجتماع و زندگی داخل میگردد و فلسفی را می‌دهد که فرد در جمعیت و جمعیت را در سواد اعظم ملت حل گرداند، و انگهی نظره را به محیط انسانیت و ملکوت الهی واصل می‌سازد . در ریاضات است که اقبال میگوید :

انا الحق جز مقام کبریا نیست

مزای او چلیا هست یا نیست ؟

اگر فردی بگوید سر زنی به

اگر قومی بگوید تار و نیست

(از شفا حجاز - ۴۴ کلیات)

باید دید که حدود مقام خودی تا کجا ها وسعت دارد ؟ و میرسد و مراتب خودی تا کدام انداز جایز است ؟ نکته مشکلی که در اندیشه اقبال است همین است که مانی توانیم نهایت مرزهای منزل خودی را تعیین کنیم .

در حقیقت اجتماعات و مسائل فلسفی زندگی انسانی و سیاست مانند ریاضیات و هندسه بر لایه مولهای موقتی است و مسائل معشایه و هنرنگه در احیان و ازمینه ترقی کند ، بنابراین نمیتوان حدود نهایی خودی فردی را با سبیل چترانی معین نمود . ولی خود اقبال کوشیده که اسرار و رموز این کیفیت را بگوید و برای آن کتابی جداگانه بهمن نام نوشته است . وی گوید : که اصل نظام عالم خودی است و هر قدر خودی افراد پخته تر و آوار تر گردد تعینات وجود تسلسل پیدا میکند :

هر چه منی بینی ز اسرار خودی هست	بیکر هستی از آثار خودی هست
آهنگ را عالم پندار گردد	خویشتر را چون خودی پندار گردد
خفته در هر دو نوعی خودی هست	و انمودن خویش را خویش خودی هست
بس بقدر استواری زلد گشت	چون حیات عالم از نور خودی هست

(اسرار خودی ۱۲ کلیات)

بعلاز این اقبال مانند برخی از فلاسفه مشرقی خودی را از روش آرزو و تمنا جدا میداند و با شهنشاه و عفو است که :

کاروانش را دوا از مد جاست	زندگانی را بقا از مد جاست
اصل او در آرزو و تمناست	زندگی دو چهره و عفو است
از صباغ آرزو تا بنده ایم	ساز تخلق مقاصد زنده ایم

باری انسان در میان دور و دراز زندگی با آرزوی جاویدان و بی پایان بسر میبرد و ولی اگر زاد و توفه عشق و راحه محبت با وی نباشد درین بادیه بی پایان سرگردان میگردد و بجای نرسد . بنابراین اقبال با خودی آرزو و عشق را تلازم میدهد و گوید :

تعلقه نوری نام او وجود است	زیر خطه ماه را زلد گشت
از محبت می شود پا بنده تر	زنده تر سوزنده تر ، تا بنده تر

(اسرار خودی ۱۳ کلیات)

اینست که اقبال برای استواری خودی و هرورن لیل آرزو از تقاضای لیلیان و تکیه بر محبت محض که اسباب مادی و روحی و انسانی خود نیست و انسان عشق چنانکه سیرت و انسان را از میان چنانکه

و به کار مضمر و انصافیت سوز به عالم صدق و صفا و عشق و رضوی می‌کند و از روح بزرگان اهل دل

و در روشن روی تو آن استعداد میجوید :

عاشقی آموز و مجربی طلب	چشم فوخی قلب ایوبی طلب
کیما پیدا کن از مشت کلی	پوشه زن بر آستان کا ملی
شع خود را صحرای روسی بر فروز	زوم رادر آتش تپید ز سوز

(اسرار ۱۰ کلیات)

و تنی انسان در راه پرورش خودی بر منزل عشق و صفا می‌رسد و دلش از آرایشهای ظاهری
عقل محض و بی‌کار زندگی پاک می‌گردد این فرد خودی دارد ولی نمی‌چنگد، ارزودارد ولی آرزوهای
ذهنگران را پائیل نمی‌سازد، از فساد عظمت بهما من عشق می‌گریزد، بهنگاه صفا پناه می‌برد و می‌گوید:

آزودم عقل دور اندیشی را	بعد ازین دیوانه‌سازم غویشت را
هست دیوانه که دیوانه نشد	این عسری را دید و در خانه نشد

(مغوی سولوی)

الیهال در درسیگاههای مهم فلسفه عصر حاضر در اروپا درس خوانده بود و از آنجا نیند د کتوری
بدست آورده. ولی این فرزند عشق در زوایای مداس کهنه خود نیز میر کرد و از کانون دانش
هر لیان اقتبا بها نمود و به صاحب نظران شرق سالها محشور گشت و چنانچه خود گوید :

خرد افزود بر ادوس حکیمان فرنگ
سینه فروخت مرا صحبت صاحب نظران

(سی‌بانی ۲۴۴ کلیات)

الیهال بعد از جستجو و کاوش و تحقیق و پژوهش به نکته دقیقی متوجه گشت و آن این بود که
تنی خودی را در فلسفه و تصوف قدیم از خصایص فلسفه فلاطونی شمرد و ازین زهر کشنده که در
جام زرا اندودی ریخته اند قوم خود را واقف ساخت و گفت :

از صحبت چون خودی محکم بود	قوتش فرما نده عالم شود
بنجه او بنجه حق می شود	ماء از انگشت او حق می شود
راهب در پهنه فلاطون حکیم	از گروه گوسفندان قدیم
و خیر او در ظلمت محلول گم	در کهستان وجود انگشته هم
گفت به روزی که در سرنه است	شمع را بعد جلوم از السود نیست
بر تعلیل های مافرا نرواست	جام او خواب آور گیتی ریاست

لایها از سکر لوم مسوم گشت

خفت از فوق عمل محروم گشت (اسرار ۲۴۳ کلیات)

این نکته خیلی گرا بهاست. زیرا فلسفه گوستادی یعنی خودی یعنی حیاست و الوام را به ترنگا، مرگ و نیستی سوق میدهد. اقبال در تشکیل مازمان اندیشه خود با این روح منفی جنگیده و خودی را دوسه مرحله اطاعت و ضبط نفس و نهایت الهی قرار داد و همین دخالت الهی است که قرآن آنرا مدار پیدایش و مبوط آدم گفته است.

مراحل بیخودی

اقبال بعد از استواری خودی در سایه آرزو و عشق فرد را به مقام نهایت الهی نزدیک می سازد. ولی باید فرد در این مرحله اطاعت غریبت و قوانین الهی و ضبط نفس داشته باشد. اما اگر ما فرد را در همین مرحله خودی معجزه بگذاریم و او را به مراحل بلند تری راه ندیم تشکیل جماعت و ملت و بالاخره انسانیت محال میگردد. اینست که اقبال اکنون فرد را که محلی از پیوسته است به مقامی دیگر و مقامی میبکشد و او را به (جا معه) پیوند میدهد و گوید:

فرد را ربطا جماعت رحمتت جوهر او را کنال از مات است

تا تو ای با جماعت یار باش روئی هنگامه احرار باش!

فرد تا اندر جماعت گم شود قطره وسعت طلب لازم شود

(روز بیخودی و کلیات)

در اینجا است که يك فرد خود دار و استوار با آرزو در تشکیل جامعه پیخود میگردد. وی ذات خود را اکنون جزوی از سلسله عظیم جماعت می شمارد و ego یعنی خود به او (من) به (تو) تبدیل می شود:

چون ز محلات خود را بیرون دهد پای در هنگامه جلوت نهد

نقش گیر اندر دلش (او) میشود (من) ز هم می ریزد و (تو) می شود

این (تو) یا (او) دو نظر اقبال عبارتست از (ملت) ولی باید دید که (ملت) چیست؟ ملت مجموعه ای از مفردات فراوان (خودی) است که به دور هسته مرکزی خود حرکت کنند. این ذرات ذات خود هر یکی فعالیت و حرکت دارند ولی تاثیر قانون نظری جاذبه اجتماعی بر مرکز خود بر وی و قانون نظری خودی و حرکت و تعاملت دارد ولی قانون (تجانب) همرا يك مرکز و میل میسازد و در کشش (جاذبه) کاملاً پیخود میگردد.

فرض کنید: اگر در نظام ذرات و گرد خود حرکت آن ذراتی موجود باشند که (خودی) یعنی صفات خاص نوعی خود از کشش و حرکت و حرارت و غیره نداشته باشند این چنین اجزاء نظام کاهشت

را معوق عطا میساخت و از دوران و حرکت باز خواهد داشت. همچنین اگر در نظام اجتماعی افرادی از صفات خودی عاری باشند همان نظام معوق می ماند و از خودی به بیخودی قریبی برتر نمی گذارد. پس برای تشکیل اجتماع و ملت خودی از لوازم اولیه است و بیخودی از خودی نسیج و پشمی می یابد. ولی طوریکه هر ذر و هر جز و لایحه جز جدا گانه بعد و تا عمل نماید و تخلیق کائنات از (تجاذب) صورت میگیرد بر همین نوع ملت و جامعه نیز از خود به بیخودی رسیده بوجود آید و تنها خودی در تشکیل آن کافی نیست:

عارف بعضی حضرت مولوی علیه الرحمه با تعبیر آسمانی خویش چه خوش گفته:

چون بصورت آمد آن نورس شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره و ران گنبد از منجیق تا رود فرق از میان این لریق

(مثنوی شریف ۱۸)

چون انبال در سازمان الهی خود هر و افکار سید جمال الدین افغانی بود و وحدت اسلامی را کین حیات مال اسلامی میدانست و پس بدلت و وطنیت نداشتی بمعانی و مفاهیم محدود آن عقیدتی نداشت. وی گوید:

جر هر ما با ملکی بسته نیست باده تشنگی بجایی بسته نیست
قلب ما از هنر و رم و شام نیست سر و بوم او بجز اسلام نیست
تا وطن را شمع محفل ساختند نوع انسان را قیابل ساختند

بالاخره انبال فردر املت و ملت را به آیین محمدی و فر آن ربط میدهد و رکن اول ملت اسلامی را (توحید) و دوم را (رسالت) میداند و به مشهور حضرت رسالت پیامی چنین عرضی درد آوردی را نقد هم میدارد:

از دلت خیزد اگر اجزای من ای خاک خاک کی گه آسودی دران
فر خا شهر یک تو بودی دران پیش عاشق این بود حب الوطن
مسکن با دولت و شهرها من مرقدی در سایه دیوار پیش
گویم را دیده بدار بعضی بستگی پیدا کند سحاب من
تا با شاید دل بستان من

بالله گویم گه آرامم اگر

دهم می آغازم آنچنین اگر

(رموز بیخودی ۱۱۵ گزلیت)

تطبیق عملی

ظاهراً در تعبیر خودی و پیخودی اقبال تضادی بنظری آید. باین معنی که چگونه یک نفر هم دارای خودی باشد و هم پیخودی؟ آیا فرد یکی در خودی خود اینقدر منهک باشد که :

چو موج مست خودی بشو در بطوفان کفش
ترا که گفت که بنشین و باده دامان کفش
به سهر و ماه کنند گلو فشار اند از
ستاره را ز لعل گمرو در گریبان کفش

(زبور عجم ۱۳۷، کلمات)

چگونه ممکن است در مقام (پیخودی) بکلی محرومستهلك مفاد اجتماع و ملت گردد؟ چون در اکتوبر ۱۹۳۳ م علامه اقبال با افغانستان آمد، نویسنده این سطور او را در رتند هار در یافتن و برای حل این مشکل از او پرسشی کردم و چنین پاسخ شنیدم :

علامه مرحوم فرمود: درس خودی با پیخودی تضادی ندارد حتی با نظریه وحدت اسلامی هم منافی نیست. زیرا فرد متصف بصفات خودی و آرزو مندی و عشق نمیتواند از جامعه بیرونماند و وقتی جامعه از چنین افراد تشکیل گردد آن جامعه در یک جامعه کلی و بزرگ و حلت اسلامی نیز مناسی را بدست می آورد که هم خودی اجتماعی وی ثابت باشد و هم در منافع عمومی اسلامی و حیات بین الاسلامی و ایسا نی سهم بار ز و خلالتی را بگیرد.

علامه میفرمود: که من ملت افغان را ازان رو دوست دارم که بصلت خود نگر و بردا نه و سخت کوشاست. این ملت میتواند با صفات روحی و بدنی و اجتماعی خود یعنی خودی افغانی، خدمتی بزرگ به (پیخودی) برای منافع مشترک ملل اسلامی نماید. مهد جمال الدین افغانی علیه الرحمه که داعی (اتحاد اسلام) بود نیز مقصدی جزین نداشت و احدی شاه ابدالی بدعوت علمای اسلامی، بهمن قصد بهند آمد.

هر ملت میتواند پیخودی خود در خاک کی که زلد گانی دارد از ادواستوار باقی بماند و وطن نیزجا نیست که همان جامعه دران زیست دارد و از لب و خاک و هوای آن در راه زلد گانی اجتماعه مینماید و باید آنرا عمران کند و بر سبزو مرقی گرداند. ولی این وطن نباید بتی باشد که آنرا بربستد.

باید همواره ملل اسلامی در حیات داخلی خود به حفظ آداب و سنن و زبان و منافع خاص زلد گانی خویش مختار و کوشا باشند ولی یک دایره مشترکی را برای حفظ منافع عامه اسلامی نیز

تشکیل دهند و این چیز را بخودی ملی اسلامی گوئیم که (فرهنگ اسلامی) این رشته ها را بهم وصلی میکند .

در براندازی اسلامی باید امتیاز هرق و نژاد و رنگ و پو نباشد ، تنها کلمه طریقه تو حید است که افریقایی را با آسیایی وصل کننده و یکی را برای مصالح دیگری بصورت آورد . ولی آن افریقایی بخودی خود نیز لغوار باشد . زبان و فرهنگ و سنن خاص خود را حفظ و تقویه کند ، ولی به مساعد عمومی بین اسلامی همواره و لا دار باشد .

اقبال از تعالیم هرنائی بشوایان فکور اسلامی که تصوف را از رهبانیت غیر اسلامی به سفر در وطن و خلوت در انجمن رسانده بودند اقتباس کرد و اسرار و رموز خودی و بخودی را هم از مقامیم لاهوتی قدیم بمانانجمن و جامعه انسانی گذاشت که در چنین صورت علاقه بر حیات فردی و اجتماعی در حیات بین اسلامی و بین المللی نیز از آن بهره توان برد .

بمطابق این طریقه فردی کوشا و در دیند و وابسته بمصالح اجتماعی با آرزوی نیکو در ملی دارای همین صفات وجودی آید و این ملت زنده و کوشا و پویا جزء عالم اسلام و بشریت عظیم میگردد .

از چمن او را چو گل چمنها	در جماعت فرد را بینم ما
حلقه او را از انجمن آرا نیست	نظرش و ارقه پکتا نیست
سفته در پیکر رشته چون گوهر شوند	مردمان خوگر بیکدیگر شوند

(رسو بخودی . ۶ کلیات)

اقبال از مرد خود داری بخود در جامعه می سازد و انگهی قسم فرسی گذارد و او را ملت ساز و خلاق جهان تازه میگردد اند :

خیز و خلاق جهان تازه شو	معلمه در کن خلیل آو آو شو
با جهان نامساعد سخن	هست در میدان مهر انداختن
مرد خود داری که باشد پخته کار	بامزاج او بسازد رو زگار
گرنه سازد بامزاج او جهان	میشود جفک آزما با آسمان
بر کند بنیاد موجودت را	میدهد تر کیمب نو ذرات را
میکنند از قوت خود آشکار	رو زگار نو که با هد سازگار

گر بنا سازی نه دیوار و دری

خشت از خاک تو بندد دیگری

(اسرار خودی . ۴ کلیات)

شیرۂ مہتاب

سایا عمر بست گردون من کشد شہر مرا

سازد ا ز شیرۂ مہتاب دیر مرا

در جوانی ترک ز علوم بگماری کردم

راہ ہوشیاران گویم تا آخرین دیر مرا

چشم مستی گفت بشیر و کمانہ خواہم

زان پر بند ہر دویر شاست ز ہجر مرا

چون بسو لنگریادی تو با فریب شیر صافست

گر ز چشت اولتا دم چشتی تکمیل مرا

مرسود دیم جناز میدم و از روزگار

ایستمن آورده دیران رنگہ تقدیر مرا

بسک کرد و نہ با ما ہم آفریده چون مہمل

کس ندیدہ، ہیچکہ نیرنگہ و تر ویر مرا

سوال شاعر

ہب تارخیرین راتو تاہان میکنی ہالہ ؟

شی آنماہ و خسارت نماہان میکنی ہالہ ؟

دلم در تار و زلفش مالہ بودوغا طرم جم (۱) بود

بدو گفتم : دل جم را ہریشان میکنی ہالہ ؟

منم آن ہلیل بیدل کہ از گل گشتہ ام مہجور

زدیدارت جہان ما گلستان میکنی ہالہ ؟

ز ہجرات عدم محزون فی سحر و کتہای

شی لوظلطف خود ما راتو مہمان میکنی ہالہ ؟

نہ خواہد دلم باشد گہی معمور ای دلیر

مرا آخر تو جانا خالہ ویران میکنی ہالہ ؟

«نوائی» زاد و چشم کائنات گمراہ بنمودہ

تو چشم کافر خود را مسلمان میکنی ہالہ ؟

غلام حبیب نوائی

ای عشق

ای عشق یا شعله به خا کستر ما زن
 یکباره بر طبع پروان پرو و ما زن
 عمریست که خوابیده توای عشق بسو نکار
 تیر شرر انگبخته بر اختر ما زن
 ای عشق از آن آتش رخسندۀ جا نبغی
 پروا لشوقم بیال و پر ما زن
 ای شمع شب افروز ز پر وانه چه خوا می
 کرداغ زنی بردل غم پرور ما زن
 ای انجمن ناز به صد عشوه لدح گیر
 از سالی گلچهره و با ساغر ما زن
 ای سر و سرانرا ز سرانرا زی ما جوی
 از گلشن خود تازه گلی بر سر ما زن
 جا دوی گل و سحر چمن نغمه بلبل
 بگذاز و سغن از بت السونگر ما زن
 جام جم و آینه دگر عتده کشا نیست
 صدلی توسی از ساغر روشنگر ما زن

۱۷ حوت ۱۳۵۴ جلال آباد ، محمد عثمان صدقی

آهوی رمیده

لعل گل شد ساقی گل چهر می در جام کن
 جام را ، آلام بر دار چمن ا یام کن

بش ازین در ظلمتم مگذار خوش اقدام کن
 چون سحر روشن ز روی خویشتن این شام کن

سخت بران است تیغ آن نگه ، یارب دمی
 تیز گردی های چشم بست او آرام کن

اوران وین به دنبالش به مایوسی دوان
 آهوی رم خورده بختم تو یارب رام کن

قطره چسبیده ام در شاخ و می لرزم ز بیم
 خشک سازم ای چکانم ای آگاه گوهر نام کن

با به صحرای افکنم د لبال نغمه پری روم
 با به زنجیری بپند و بسته اندر دام کن

تکیه بر قول کسان ، نپسان نشان سادگی است
 در زبان خلق معکرا این نظر در گام کن

محمد حیدر افسان امور از لندن

در طلب سنایی

اصل این شعر که بزبان انگلیسی است، وهاغلی معین الدین تاسن آن را به سنایی تبدیل
نهمین سال تولد حکیم سنایی غزنوی سروده است، در مجلس تجلیل حکیم خواص مشعشعها
از پوهاندالهام خواهش کردند تا آن را به شعر دری ترجمه نماید. او آن شعر انگلیسی را ترجمه
کرده و جهت نشر در مجله ادب، به سپرد که اینک اصل و ترجمه آن را در این شماره و درج می نمایم. (ادب)

بسم الله الرحمن الرحيم

گویند به انگلیسی: معین الدین تاسن

گزارنده به دری: محمد رحیم الهام

در طلب ملک سنایی

به پست بد برف تازه و آبوه	راه را در هبوط با اندوه
بود یگنشته بر تولد همدسال	که رسیدم من از تپش به وصال
دور و ملت به بستر خواب	غرق روزگار رفته به خواب

چون من و هنورد برجستم	به هوای سفر کمر بستم
از سر خشکه ها گذر کردم	بی هوادر خلا سفر کردم
سفت و آسان کشاده گشت بزم	شد ز صد نسل آدمی گذرم
صورت نقش لوح جانم بود	ما کن خانه روانم بود

ای سنایی مرا تنها هست	در دلم زان هزاره غوغا هست
که شوم چون برادر یعقوب	رخ شهرت کنم چو گل مرغوب
زین همه باغ و کاخ و کشت خراب	طالبی از سرگذشته کشته سراب
به انکا هسی ما ئر چنگیز	آنکه از کینه بد دلش لیر پز
گم کنم، محو جستجو کردم	لحظه ای با تو و پرو کردم

من نیم شاعر جهان دومی	نیمه پرداز خاکدان دومی
شاعر مردی که مهجور اند	کور و از نور معرفت دور اند
در چنین بزم مردم بیمار	که فروشد دین به پلک بیمار
بهر آینه گان روی زمین	لکن سرغرا له های حزن
هنوایی کنم سنایی را	جلوه بر تو و خدایی را

نه کفیم یوکه سبب غمیب را
 وصف روز و شب ستاره کیم
 نه کب از گاه یا ستان گویم
 نه سرا لیل بزمه ام بدرد
 بود و هم هست من زمان منعت
 دین کسائی که بنشان هستم
 و آنچه من در همین جهان دارم
 آنکه پژمرده شد درو بهمان
 برگم رنگین و صاف و نووا نژای
 زان به گیتی فتد زلفه غروش
 برگه از شاخه در کفم و یزد

نه ، با هم زنی شکری را
 نه ، زور زن برون نظاره کنم
 نه ، ز تلویح داستان گویم
 نه ، متیز کشی از دهم ببرد
 ما به دست من زمان منعت
 این وائی که من دران هستم
 دین حیاتی که این زمان دارم
 تا که در کنج باغ بود بهمان
 ازین سبزه باغ نقره لهای
 انعکاسی کند چو بالنگه غروش
 نغمه در گوش کلین آید یزد

* * *

نظری سوی ملک را ز کفم
 آرزویم کجا که هست روم!
 هر جایی که هست پاره کفم
 این چه هست این همه «بسیار من»

اندرین دم چو دیده باز کنم
 به افقهای دور دست روم
 به کف دست خود نفل و کفم
 بشو از نهاد خویش سخن :

* * *

بینم این کشور سنایی را
 من هم از جام بیرو لایه خوار
 غزنی را از ان خیر سازم
 زان حقیقت که گفتش نتوان

اندرین حال من به خوف ورجا
 طلب جرعه ای کنم بکبار
 لسی از درد درد تسد سازم
 تا مگر ستری آیدم به زبان

* * *

ترك گویم، نه قدم به سفر
 ای عزیز اردل تو میجوید
 میخوانی شدن به (من) دساز
 بطلب دست از طلب بگذار
 با همان نغمه با همان سازای

بیش از آن دم که این یگانه پدر
 من پدا نسته ام که میگوید:
 نغمه ام را به یاد (من) بنواز
 و طلب ای عاشق نگو رفتار
 گر چه از یاد من روی بازای

من نه به هم ز حکم وی کردن

نه چنین وعده کرده خود بامن

هم که در این جهان من به خوش
لسم این برگه دلفشای خوش
سم اینجا به سجده گاه سرور ا

آید آن گاه ما به خوش
تا آن دلم از چنگل جوش
میشود برده تا ز چشم دور

* * *

ذره چنگل حدو هم من
که نام آخر بدل خود به بخار
نیز آمده هست و موجود است

این سگی است که کشته شده من
کدام سگی است این پندار
روح من لازم است و شهوات

همچنانی که من هم یکبار

سوی دایم، هماره در رمار

بهر پیوند با پدر گسردم
همم و همقدم علی التحقیق
زین درختان ساده و لرزان
سرخوش جرعه های بی مری

چون به دلخواه غوی می برگردم
باز چون دای خود بهم به طریق
در سحرگاه تا تمام خزان
در کفم برگ سبز بی برگی

مردم دور، دور آن سوما

سوی امواج جاودان دریا



And for no reason a song comes
involves the branches
and drops this leaf into my hand.

My hands I must examine
while visions run off in lines
to their chosen horizons
And now I hear coming from my mind
The Question: what is all this "Here I am"?

In fear and eager with desire
I gaze upon this land of Sana'i
and call for Lai Khur's wine
For just one line of inexpressible Truth
For him of Ghazawi.

Before I leave him, the only father
I have known, he puts down
for me to mimic His quiet melody
He says that I can know it:
Just call and call and be forgotten
And this I shall surely do:
Is this not His promise?

Still, there are the words
conveyings of my soul the sounds of woods
the touch of this leaf in still air
My soft eyes open and
her I am.

Sana'i? Leaf? I am an atom of all created woods
I can touch at once and feel
Such moisture ascending into vapor:
The existence of my soul is seen
is needed and provided
like my going There.

To return at will I only join our Father
heart by heart by heart
And rise again and walk
Through this uncountable dawning fall
Through plain trees and far
far away
To the exciting sea.

Searching in the Land of Sana'i

The new snows held you in their falling space
For nine hundred years until I came
In an airless lifting across continents
Knowing the sweat of time lying in your veins
You are There in an image of my soul
Riding without effort through a hundred generations.

• • •

If only I could be like Jac-oub's brother
and through these empty fields with mere glance
cast back the hatred bones of Ghengiz Khan
For only one moment and stand
Face to face with you, Sana'i.

• • •

I will not be the poet
of a disintegrating world and unendowed
with blazing Truth, I will not sing of the future.
Among these simple men of daily Faith,
I ponder, with Sana'i, the great Reality.

• • •

I will not be the singer of a woman,
nor of history, I will not sigh
at the sunset, not at the landscape seen
from the window.

• • •

I will not flee
nor be carried off by seraphims.
Time is my material
The present time
these present men
This present life.

• • •

in
Then, the fading garden of Al-Biruni
A leaf, brown and clear, colored
like an ore of hues
Green and silver thoughts in echoes
disperse themselves

خوشید خرامان

در گران او خشم دایر دوش چون بر ما گشت
اشک خون کردم زغم چون بر من از عدا گشت

من زغم رفتم ولی ترسیدم از نظاره بی
کانه رین ساعت برین ره حور یا حورا گشت

گفت غور شود خرامان دادم و ماه سحاب
کز تکبر دوش او بر زهره زهرا گشت

لولو لالا می بارم ز عشقش بر کنار
کز کنارم ناگهان آن لولو لالا گشت

با خط مشکین زمین عارضی کایزد نهاد
سورجه گویی بعدا بر روی بیضا گشت

آنچه بر عالم رسید از عشق آن زیبا منم
صد یکی زان بالله ابرو امق و عذرا گشت

حلقه زلفش بدی چون عروة الوثقی مرا
ای مسلمانان فغان کان عروة الوثقی گشت

دین و دنیا گفتمی در بازم اندر کار عشق
کار من با او کتون از دین و از دنیا گشت

(از دیوان حکیم سنایی غزلوی)

نویسنده: پوهنپار محمد علم مله بار

گوشه‌هایی از فرهنگ عامیانه

کلاشوم نورستان

-۴-

کلاشوم ملنگ بین ایندرو گیش:

آن قسمت نورستان که در بین اشکون، کلاشوم، بارون و کیتی موقعیت دارد مورد ملازمت و مناسبت ایندرو گیش قرار گرفت. ایندرو یک دسته پوш Posh یعنی گلمکه از آن زردالو و سبفران پیار می‌آمد و دسته دیگر لوو دوده Lu-dooda یعنی تالک انگور بود که از آن انگور تر اوان می‌خواستند. ایندرو به برادر خویش گیش پش نمود تا یکی از این دسته پوш و یالوو دوده را انتخاب کند چون ایندرو خیلی زیرک بود، میدانست که برادرش به نسبت مقبول بودن آن پوш را انتخاب خواهد نمود. همین بود گیش پوш را انتخاب نمود و به این اساس مناطق کیتی و بارون نصیب گیش گردید و منطقه بسیار کوچک و اما به ایندرو رسید. گیش به جای آنکه نصیبش گردد به پوش رفت. ایندرو هم در ایندراکون به نهال شانی و باغ‌داری پرداخت. با رسیدن موسم خزان باغ ایندراکون حاصل فراوان داد. ایندرو دو بکا و یعنی دو سبد بزرگ را ز انگور را توسط دو نفر لاوان یعنی خدمتکاران طور تحفه به گیش فرستاد. لاوان از نزدیکی دوره کیتی و بارون به گیش ندا کرد و گفت: ای گیش اینجا دو سبد انگور از ایندراکون توسط ایندرو به شما تحفه فرستاده شده این تحفه را بگیر و به گیش پادشاه انگور متعجب شد فکر کرد که ایندرو در حصه تقسیمات این سرزمین حصه بکار برده و وی را فریب داده است، به سبب اینکه در سر زمین های بارون و کیتی هیچ گاه چنین انگور به بار نمی‌آمد، حیالان

گیش به اندازه رسید که بعد از دیدن انگور تصمیم گرفت تا آنرا کون را بهر نوعی که باشد از ایندر دو باره بگیرد.

این در کنار دریا معروف ساختن اسمی بود که گیش از عقب ایندر آمده به او حمله نمود. جنگی تن به تن بین ایندر و گیش در گرفت. ایندر با شاخ های پلانی خود گیش را چندین قدم دور انداخت درین کشته کشی ایندر گیش را به لرزاد آورد. گیش به عملی کردن مزم کشتن ایندر موفق نشد و درین جنگ ایندر، وفی شد. اما گیش باز هم آرزو داشت که به ایندر حمله کند تا ایندر را ازین پیرد و با ایندر کون را بالاخره گیش دانست که جانب مقابل او قویتر و نیرومند تر است و او از شکست جنگ تن به تن بهر دزد ازین جهت گیش بر کوهی بر شد که در دلبن آن ایندر کون موقعیت داشت از آنجا به انداختن سنگ های بزرگ شروع نمود تا به این وسیله ایندر کون را ویران نموده ازین پیرد ایندر به دلاخ از خود و ایندر کون برخاست. سنگ های بزرگ که توسط گیش انداخته میشد ایندر آنها را از هوا یکف گرفته و از آنها برای آباد کردن ایندر کون استفاده کرد. گیش هر قدر که سعی و کوشش نمود تا ایندر و ایندر کون را توسط انداختن سنگ ها ازین پیرد موفق نشد. زیرا ایندر به ابل او بخوبی دفاع نموده و از سنگلاخ های که توسط گیش انداخته میشد هم استفاده مینمود. گیش جز اینکه از ایندر و ایندر کون صرف نظر کند دیگر چاره نداشت. از جنگ دوم هم شکست خورده تا به بازگشت. درینجا دو روایت مختلف در باره گیش موجود است. روایت اول اینست که بعد از اینکه گیش بعد از جنگ با ایندر و بنا کلسی بازگشت در طول راه مقابل یک پسر و شاداب را جستجو میکرد. درین جستجوی گیش چشمه را یافت که همه آهوان آن منطقه به نوشیدن آب به این چشمه می آمدند. گیش از خوف اینکه سیادا این آهوان و چشمه را ایندر متصرف شود این چشمه را زیر زمین بشکل جوی به یک دره دیگر بنام موراکل Morakul کشید گیش با چشمه موصوف به دره سوزا و گل آمد که یک دره خیلی شاداب است. مگویند گیش ریش درازی داشت و یک جای مقبول را برای شستن ریش خود ساخته بود. چشمه که به موراکل توسط گیش از دره های واما آورده شده دارای آب خوش مزه میباشد که آهوان زیاد به نوشیدن آب چشمه به اینجا می آمدند. گیش این چشمه و آهوان را که در دره سوزا و گل بودند مال خود میدانست. آن چشمه امروز بنام گیش ابداع بالوون Gish-Ab-De-Palun (به معنی جای که گیش ریش خود را می شست) یاد میشود. چشمه مذکور ازین یک سنگلاخ جبران دارد.

و اما دیگری در باره گیش چنین است که گیش بعد از شکست و جنگ با ایندر دو باره به کوهی

و با رون رفت و در آنجا نقش و با انواع جنگه را با زنی میکرد. در مناطقی که قبایل کتی زندگی میکنند گشای رب النوع و پهرمان جنگه خیلی مشهور بود و در قلعه آهنگی زندگی میکرد. کمان چوبی تار کمان او بود. چنانچه دانشمند انگلیسی بنام جارج را بر تن که نخستین کتاب را دربارهٔ تفاوت نورستان نوشته است دربارهٔ گشای مینو پسند گشای با گویهش واقعاً رب النوع بالذات و مورد احترام در بین مردم باشکله میباشد که او را صمباله و صاد قانه اطاعت و عبادت میکنند (۱۸۹۶: ۳۷۹) گورکن ستون نیز سرود نهایش گشای را به زبان کتی و در *Kati-viri* ثبت و به لسان انگلیسی ترجمه نموده است که در اینجا تقدیم میگردد.

ای گشای دشمنان ما را با تیر و کمان ما مغلوب ساز
ای گشای گشای پهرمان دشمنان ما را با تسلیم کن
ای گشای دشمنان ما را به قدرت خود ما مغلوب ساز
ای گشای یادت سید هم که ما به جنگه مبریم
ای گشای گشای پهرمان دشمنان ما را از قدرت بیاور
ای گشای گشای پهرمان دشمنان ما را با تسلیم کن.

(۱۹۰۳: ۱۸۸)

همچنان گورکن ستون در بارهٔ جنگه ایندرو گشای نوشته است: و تیکه ایندرو گشای جنگه کردند گشای درین جنگه ملوثی شد. گشای از ایندرو مشروبات و باج میگرفت. انگور به کشمای *Kahumai* متعلق بود. ایندرو در ساختن شواب خیلی ماهر بود (۱۹۰۳: ۱۷۷). (۱)
برسر تقسیمات مناطق که بین ایندرو گشای جنگه در گرفت، اکثر قبایل نورستان مطابق تاریخ معلی ازین جا به دیگر نقاط نورستان مهاجرت کرده اند. بر این معلومات مؤید درین موضوع رجوع شود به *strand* ۱۹۷۳: ۲۲).

شهرانات ایندرو و اما:

ایندرو پس از اینکه در جنگه گشای را مغلوب کرد به یک سلسله حملات در و اما اقدام نمود. ایندرا کون به آب کافی آبرو رت داشت. ازین جهت ایندرو تصمیم گرفت تا اولتر از همه بندی را اعمار نماید که توسط آن ایندرا کون خوبتر آباد گردد. بند یک ایندرو ساخته تقریباً ۵۰ کیلومتر طول دارد.

۱ - کشو مای رب النوعی بود که باران را تحت فرمان خود داشت. کشو مای مانند زنان

کلاهی خود را نشان میداد او کلاهی را بر سر میگذاشت قسمت علیای آن صدف تعبیه شده بود

کردن بند داشت و چن میوه شد *Ibid. Morgenstierne* ۱۷۰).

که از قسمت شمال غرب اندراکون اژدر پای اصلی آن جدا شده یک جوی بسیار وسیع و وسیع ساخته است. دریاخیز آن بند در چندین حصه سنگ های خیلی بزرگ و سوراخ و جوی از زمین آن کشیده شده است. همچنان فکر کردیم شود که این بند با سایر طرح ریزی انجیران عصری سهندسان و سنگ تراشان ماهر ساخته شده باشد. در پهلوی جوی بعضی از آثار ایندرا مانند استراحت گلیو چوکی او و غیره در سنگ ها نقش گردیده است. در داخل باغ ظروف بزرگ گسنگی برای مشروب سازی تهیه نموده است. در باغ ایندرا کون انواع مختلف اشجار با ترتیب نهال شانی شده اند. تا کستان ایندرا کون مخصوص و مشخص به این باغ میباشد. اما تا کستان های دیگر مناطق نورستان از جمله تا کستان های وحشی محسوب میشوند. میتوان گفت که ایندرا کون در تمام منطقه نورستان یکی از ممتازترین باغهای میباشد که انواع مختلف میوه ها و میزی هادر آن نمیکند. انگور ایندرا کون از جمله بهترین انگور های تمام نورستان محسوب میگردد.

ایندر همچنان آرزو داشت مستحکم ترین پل را بالای دریا و اساسا از وی به ساختن این پل اقدام کرد. میخواست سنگ سرمانندی را که در مقابل قریب و اما قرارداد به اندازه تقریباً ۶۰۰ متر از کوه جدا کند. قبل از اقدام این کار اساس پل را بنیاد گذاری نمود. ایندرا به تراهین این سنگ بزرگ اقدام نمود. قسمتی از این سنگ را جدا نمود. البته ایندرا با همکاری پسرش مصروف جدا کردن قسمت دوم سنگ بود که در بین آنها پسرش از آب خواست. ایندرا به پسرش چنین گفت: «بخانه برو و اینجا ظروف را از دست است بدون اینکه پردر دست را از پسرش کتی ماست را بخور. چون پسر ایندرا خیلی زیاده بود. یک پارچه کوچکی سنگ را بالای پردر دست ماند. بدون اینکه پردر دست را پس کند تنها ماست را خورد. و قتی که دو پاره نزد پدرش آمد گفت: «ماست (۱) را بدون اینکه پردر آن از سرش جدا شود خورد. ایندرا تعجب کرد. همان تجارب تلخی که از برادرش گیش داشت یادش آمد و موضوع را مکرراً از پسرش پرسید. پسرش حقیقت موضوع را به ایندرا گفت. ایندرا یکبار دیگر از هوشیاری پسرش که در خوردن ماست یکبار برده بود به حیرت افتاد. فکر کرد که اگر پسرش چنین هوشیار و زیاده شود در آینده برای کشتن ایندرا نیز چنین طرح عجیب و غریب را یکبار خواهد برد. ایندرا فیصله نمود که پسرش را بزودی بکشد. پسر ایندرا طرح پدرش را احساس کرد و فوراً نزد مادرش رفت. مادرش هر قدر بکه کوشید تا پسرش را از مرگ نجات دهد سودی نداشت. ایندرا پسرش را کشت. بعد از کشتن پسرش ایندرا انگشت حسرت به دندان گزید. و خود را تنها میگرد. گاه

۱- باستان دیگر در حصه خوردن ماست اینست که از قسمت پاهای آن نظر و فکر را کشیده همه ماست را نوشید. و تنها پردر دست در آن ظرف باقی ماند.

گاهی هم چنین فکر کرده میگفت: « که آیا بعد از من این ژندگی مجلل، این باغ آینه را کون میماند که خواهد شد؟ و بر زلف برافراشت که چرا در حق تهر و غضب از کشتن پسرش جلوگیری نکرد پس زن معصوم و بی گناه خود را نیز کشت. ایندو بعد از کشتن زنی دانست که مرتکب گناه بزرگی شده است. و از اعمال خود بی خبلی پشیمان گشت. از باب انواع بزرگ تر پوش از چنین گناهان را نمی پذیرفتند. از این جهت میگویند که ایندو را با وجودش بکلی ازین مناطق کم کردند. و در بعضی محنت مادر باره ایندو را بگویند که روزگار ایندو در ایندو را کون تلخ شد. به این منظور واپس همان راهی را در پی گرفت که آمده بود. به ایندو - استان رفت.

طرح های عمرانی ایندو که در آن جمله ساختن پل هم شامل بود تا تکمیل ماند. ایندو را کون (باغ و چمن زار ایندو) به سردم و اما باقی ماند. با آنهم عقیده بر این است که ایندو هنوز هم در وقت تابستان با آب خود به این باغ آمده در شب های طولانی تابستان این باغ را نظارت میکند. قانون محلی که از سالیان دوازدهم اداره و نظارت ایندو را کون سالهاست که هیچ نوع میوه و سبزی های این باغ را تا وقتی که کلیلا پخته نشده باشد کسی نخورد. نمی تواند. برای تطبیق این قانون محلی بکشته جوانان و اما هر سال برای اداره این باغ و سایر میوه ها و سبزی ها از طرف رهبر میدان قریه برای مدت یکسال انتخاب میشوند. این دسته جوانان با مقابل تمام جمعیت شان مسئولیت کامل دارند و در مقابل از جمعیت شان برای این عهد جوانان که میتوان آنها را و پولیس محلی و نامید اختیارات و قدرت داده میشود. پولیسهای محلی شب و روز در حفظ و نگاهداری میوه ها و سبزی ها موظف میباشند. و تکیه میوه ها و سبزیجات پخته شود. ناظر محلی مجلس را دایر می نمایند و فردای آن جمع آوری سبزیجات و میوهجات اعلان میگردد. این فیصله پولیس محلی در وقت شام که همه مردم بعد از کار و فعالیت روز بخانه می آیند اعلان میگردد. و اعلان مذکور چنین میباشد: «ای مردم ناظران فیصله نموده اند که فردا میوه ها جمع آوری چه شوند. ازین جهت هر خانواده موظف است که میوه ها و سبزی های خود را جمع آوری کند و مسئولیت ناظران محلی بعد از فردا ختم میگردد».

البته کسانی که میوه ها و سبزی ها را بطور مخفیانه میخورند عقاب این بود که اشخاص موصوف به امراض گوناگون مبتلا گردیده و در وجودشان انواع مختلف آفات پیدا میشود. و اگر کسی میوه ها و سبزی ها را (مخصوصاً انگور) را میخورد و توسط ناظران محلی گرفتار می شد در آنوقت مجازات چنان اشخاص این بود که شخص از یک قلعه کوه که به اندازه ۲۰۰-۲۵۰ متر ارتفاع داشت انداخته میشد و شخص مذکور قریانی به گوشه انگور میگردد. اما امروزه این مجازات مادی

داده می شود به این معنی که اگر کسی بصورت مطلقانه انگیز را بخورد یک گاو بصورت مجازات توسط ناظران محلی از این شخص گرفته می شود. و یک بز هم برای جمعیت خود بطور ناگه می دهد.

برعکس از موضوعات فوق اگر کسی میجاست و میزاجات اندرا کون را بخورد مجازات بصورت مطلق توسط ارواح ایندرا داده می شود. ازین جهت میوهجات و میزاجات ایندرا کون قبل از پخته شدن و اعلان کردن ناظران های محلی مجاز نمی باشد. مردم ولسایک روز را بنام روز میوهچینی در اندرا کون تخصیص داده اند که در این روز هر کس با خالواده خود به ساحله مربوطه خود رفته به ولس ها و خبر اندن های محلی این روز میوه چینی را تحویل می کنند. اکثر قرای همجوار و اما برای افترا که به این روز به واسطه آیند تحفه میوه ایندرا کون را با خود گرفته و پس به قرای خود می روند.

ناگفته نباید گذاشت که داخل شدن به این باغ برای هر کس مجاز نیست و تحت شرایط معین و به اثر لیصله ناظران محلی به داخل شدن به این باغ اجازه داده می شود. چنانچه چند سال قبل چند نفر اروپائی به دیدن این باغ رفته بودند. در آن سال میوهجات و میزاجات دو این باغ قناعت بخشی نبود مردم و اما تبصره نموده چنین فکر کردند که این مردم اروپائی قاصد بدیعی بودند که باعث کمی حاصلات این باغ شدند. چنانچه تا این زمان غیر از مردم نورستان به اقوام دیگر اجازه داخل شدن به این باغ ندادند.

نقش ایندرو بهیوت رب النوع بزرگ و و اما

این در تنها در و اما حیثیت رب النوع بزرگ را بخود گرفته بود. اما در نقاط دیگر نورستان ایندرو را رب النوع مشروب فکر می کردند که در وقت شمال غرب و اما زندگی می کرد. مورگن ستون دریا به ایندرو چنین می نویسد: ایندرو مخصوصاً در وایگل لطاعت و عبادت می شد... او شراب را خیلی دوست داشت و در وقت فصل انگور مورد پرورش بیشتر قرار می گرفت (۱۹۰۳: ۱۹۳)

در بین قریه بالا و هائین و اما خانه بی ساخته شده بود که متعلق تصور می شد. این خانه را بنام ایندرو Endr—Ama یعنی خانه. ایندرو یاد می کرد که درین خانه مجسمه بی بنام ایندرو — تو کووره Endr—Tookoora موجود بود که در قسمت بالا ئی این خانه جای داده شده بود. البته این خانه مانند دیگر خانه های نورستان بود اما لری آن در اینجا بود که در ستون های این خانه بعضی نقاشی مخصوص داشت که شاخص نهرمانی و قدرت ایندرو بود. در آخر قسمت ستون ها سراسب از چوب ساخته شده بود. تولید این خانه بدوش یک خانواده مذهبی بنام و اما در Wase—Bar—Daz و شخص مذهبی بنام او تاداوازی Uta—Davaree بود. دو دختر جوان از خانواده (ولسا پرادن) این خانه را حفظ و مراقبت می کردند. تمام اشیای قیمتی مردم و اما درین خانه نگاه می شد که سون نگار شده

به معنی برنده طلایی، سوخته به کوبه ~~سوم-دوم~~ سوم طلایی و این ~~سوم-دوم~~ سوم طلایی که توسط آتش و آب و خورشید می شد، شامل اموالی بودند که در خانه می نشستند و نگاهداری میشد (۱) دوسه بزرگه پراز انگور و می از چیدن آن توسط اوتا-داوری به ایندر-اما آورده میشد. همچنان گسا لیکه به آرزوی موافقت و یا به امید داشتن یک طفل دعا یعنی دیگارتن ~~دوم-دوم~~ میکردند. بعضی سفیدان قره را جمع کرده به ایندر-اما برده در آنجا دعا و استعا میکردند البته او تک داوری و دولتر دختران جوان از خانواده و سایر دریا ایندر صحبت میکردند. و لیکه اشاره آمدن ایند به ایندر-اما می شد اوتا داوری و دو دختر بیوان از آن برسان میکردند که شما که هستید؟ ایندر میگفت: کاپرام، Gabar-om یعنی ایندر هستم، همان ایندو که بطن خیلی بزرگ و فراخ های طلایی دارد. در وقت دعا گوی راسی کشند و خون گاو را با لای ایندر-تو کوبه می انداختند. برای اینکه بدانند که این دیگارتن همان قبول پذیرد یا نه به روش ذیل معلوم میکردند. اشخاصیکه از ایندر یا از باب الا انواع دیگر تقاضایی کرده بودند برای دانستن اینکه آیا این توقعاتشان برآورده شده و یا خیر به این منظور یک مشت ریگه و یا لویا را غیر منظم گرفته سه دانه ازین ریگه و یا لویا را جدا نموده شمار میکردند. اگر تمام این تعداد در یک حلقه لویا به سه سه دانه ختم شوند و کم و بیش نکرده اند. در این صورت معلوم میشد که دیگارتن شان را ایندو و یا دیگران باب الا انواع قبول کرده است. بنا بر این سپهر بودند که به این منظور گاو را به ایندر قربانی نمایند. اگر دشوار کردن این ریگه و یا لویا از سه دانه کم و یا زیاد می گردید معلوم میشد که دعای ایشان قبول نکرده است و ضرورت است که گاو و یا دیگر مواشی را قربانی کنند. درین صورت دیگارتن کنندگان متداوم دعا و عذر میکردند تا دیگارتن شان قبول گردد و تکرار با و یا ریگه و یا لویا میکردند تا که دعای ایشان قبول گردد. دلستری رب البوعی بود که به عقیده مردم مان دغتر ایندو بود که تمام (ایند را جو) هم یاد میکردند و او را همکار نزدیک ایندو فکر میکردند. سوگن شیر نمی خورد که داستری دختر نوگه یک رب البوع دیگر بود. داستری در زمین با شکل زن زنده می گرد. تا چ گل در هشتالی اول صبح بود. اوقص کرده خود را نشان میداد برای لویا و بنیات در قضا گلو و اسن که در اطراف برگشتال کندیم میشد. و باز سه راه است (همرا) بوجود آمده بود لاکن این را هم میگویند که در جهل سودرام سوو بوجود آمد که سلطان به او تجاوز کرد (۱۶۰۳: ۱۶۰۴) در و اما داستری معمول و مشهور بود. داستری - اما یعنی خانه داستری داور قره و اما موجود بود. طوری که تذکار دادند وی را تمام دختر ایندر یاد میکردند. بز را به وی

۱- البته و لیکه مردم نروستان در (۱۸۰۰-۱۸۰۱) به دین مقدس اسلام مشرف میشدند و نامزدان این منطقه با سالار غلام حیدر چرخ میزد که طبق معلومات، این همه اسوان لیتی ایندو-اما به این تسلیم گردیده. و سالار سوو سوو-ایمن اسوان را چه کسر معلوم نیست.

قربانی و فکار میکردند. داسنری در حصه نگاهداری مواشی و دفع امراض حیوانی و نگاهبانی زنان باردار مسئولیت داشت. یکس برای قربانی به داسنری ازین چندین بز چنین انتخاب میکردند. یک نفر یک دسته بز را در یک جاجع میکرد. یکشاخ بلوط را کندر آب تر نموده طریقت آب را بر این بزهای انداختند. همان بز که به اثر تماس طریقت آب خود را تکان میداد. این بز را که برای قربانی نمودن به داسنری انتخاب میکردند. از آن به بعد هموی این بز بچی و نه شیر آن دو میخورد میشد. این بز فقط برای قربانی به داسنری نگاه میشد و پس وقتی که آن بز قربانی میشد خون آن در داسنری - اما انداخته و دیگران میکردند. آنها این دیگران قبول شده و یا خبر به همین روشی که قبلا در حصه ایندر اجرا میشد عملی میگردید. دیگران معمول که در ولایت داسنری میشد چنین بود: وای داسنری امراض مواشی را دفع کن، وای داسنری این زنان باردار را نگاه کن! وای داسنری مواشی و دارائی را از باد کن و غیره. سوگن سترن سرود لها پس داسنری راه بزبان کنی وری ثبت و به زبان انگلیسی ترجمه نموده است که ذیلا تقدیم میگردد:

- داسنری در جهل دورا خود را نشان داد -

- درین این جهل یک سنگ سیل شده طلانی بود.

- داسنری ترومندی شد و هفت رقبه را کسب کرد.

- از اجا دروازه طلانی به بهشت باز شد.

داسنری به قلعه او تین داخل شد.

آنها قلعه طلانی را با چار کچ آباد کردند.

این کچ های طلانی را راست ساختند.

زنگ های طلانی را لویزان کردند.

یک دروازه عمیق به جهل کشیده شد.

یک دروازه به سنگی که در آن آب می افتاد ساخته شد.

یک دروازه به اندرای به کیتی کشیده شد.

یک دروازه به جهل چوای به کیتی کشیده شد.

یک دروازه به بیخ قلعه کشیده شد.

یک دروازه به شهر ها امتداد داده شد.

یک دروازه به کوه دیو این به کیتی ساخته شد.

خارج از اسرار در آنها یک خانه چوبی و یک خانه طلانی بود.

زنگه های طلانی به اهتزاز آورده آواز دینگه دینگه میکشیدند. (۱۷۴-۱۷۵۳)

کلام امیر خسرو در نظر خودش

دکتور سید منال شاه، الفاری

پوهنوال، شعبه عربی و فارسی، پوهنتون کلکته

طوطی هند حضرت امیر خسرو بلخی دهلوی دارای قریحه عالی و روح لطیف و طبع گویا و فکر دقیق و ذوق عارفانه و استعداد خداداد بود. طبع شعر او از همان آوان کودکی ظهور پیوست. هنگام مرگ پدرش، فقط هشت سال داشت، اما در این صغیرین اشعاری تکان دهند و سرگشته پدر سرود. در بیت زیر که تشبیهی بس شاعرانه و زیبارانگار برده احساسات خود را بدین گونه آشکار می سازد:

سیف از سرم برکت و دلم بس دو نیم ماند

در پای من روان شد و در رستم ماند (۱)

در بارشاعری دوره کودکی درد بیجا تحفه الصغر چنین می گوید:

«در آن صغر من که دندان می افتاد سخن می گفتم و گوهر از دهانم می ریخت.» (۲)

چون امیر خسرو بس بیست سالگی رسید اولین دیوان خود را که تحفه الصغر نامیده بیاوران رسانید. این دیوان حاوی اشعاری است که بین ۱۲ تا ۱۹ سالگی سروده است. با این همه چون معتقد بود که کیفیت شعر او در اثر مرور زمان و حصول تجربه بیشتر، بهتر خواهد شد بنابراین از جمع آوری اشعار دوره جوانی، خود داری می کرد اما دوستش تاج الدین زاهد از آنها دیوانی فراهم ساخت. (۳)

(۱) دیباجة الحیرة الکمال (با تصحیح غلام دستگیر) حیدرآباد، ۱۹۶۵، ص ۸۹

(۲) کلیات امیر خسرو، نسخه خطی اندکبا آئیس لایبرری، شماره (۱۱۸۸) ورق ۱

(۳) رجوع شود به کلیات خسرو، نسخه خطی کتابخانه رضاء رام پور، شماره ۳۶۵۶ ورق ۳

در سال ۶۹۳ هجری قمری که امیر خسرو شاعر درباری سلطان جلال الدین خلجی بود خودش نوشته‌هایش را مورد انتقاد قرار داد و بطرآنه و منصفانه تجدید نظر کرد. نگاهی اجمالی به مطالبی که در انتقاد از نوشته‌های خویش نوشته و روشنگر این نکته خواهد بود که مردی صاحب ذوق و دارای استعداد و مقام و شهرت چون امیر خسرو چگونه به تشریح عیوب و نقائص اشعارش می‌پردازد و از روی بدبینی با حقیقت نمی‌هراسد و با مناصب دولتی خود را نمی‌بازد. در سطور زیر اصولی را که در شعر و شاعری لازم آمده است و شرایطی که باید موجود باشد تلشاهر بتواند نکته‌ای دلنشین بیان کند در اول بحث انتقادی تشریح میکند:

«باید دانست که در هر که از شعر چهار شرط موجود باشد او نزدیک به دور بان استاد مطلق بود.

اول آنکه علم سخن بر طریقی نصب کنند که در بند آن بردگران کوس زند.

دوم - آنکه در همین معانی روشن آب سخنش بعد از بیت و سلاست بر نهج شعراء باشد نه بر ایما و مکران.

سوم - آنکه جزای متش از خطا دور باشد.

چهارم - آنکه چون خیاطان از هر کالاه مردم قیای هزار پیوندی قطع نکند، (۱)

اما خود را واجد تمام شرایط فوق نمی‌داند. نگاه کنید چطور می‌پرده و صراحت می‌گوید:

«بند را در این کار از بر تو نظر اولوا ابصار صورتی هست. اما اسم استاد، این حرف بر من شکسته درست نباید زیرا که از این چهار شرط استادی که ذکر آن در بالا مذکور است بعضی در وجود بند موجود نیست.» (۲)

راجع به اشعارش نیز همین گونه نظر می‌دهد:

«از چهار شرط استادی دو شرط اقرار کردم که استقراری ندارم و در آن مقام استلالی نه، یکی مالک طرز ملکی نهام و دوم از خط خطا خلاص ندارم. اما دو شرط دیگر سیاق سخن بر نسق شعراء و دوم عدم انتحال. بحد الله که درین دو شرط سطری چند توانم که آزاد از هر مواخذة تحریر کنم. پس هم خود اینک حکم حال خود شد، که حکم کردم که در سنده استادی نم.» (۳)

(۱) دیباجة غرة الکمال، ص ۸

(۲) دیباجة غرة الکمال، ص ۸

(۳) ایضاً

نباید فراموش کرد که این اتفاق را که خسرو در سن ۳۳ سالگی از خود کرده (۱) و آنچه دو ذکر تصور و عیوب خود شرح داده مربوط به کارهای قبل از سن ۳۳ سالگی بوده است ولی پس از آن تا سن ۷۳ سالگی به سبب کسب تجربه و مهارت روز افزون به درجه استادی مطلق رسیده است .
در سال ۷۱۸ هجری قمری چون خسرو استادی نظیر سغن گردید . دوازده به شعر خویش نظر کرد (۲) و لطایف سغن خود را نعمت الهی خواند . تا همگان در استادی او سوء تعبیر نکنند و او را به لاف زنی متهم نسازند ، میگوید :

« چون لرافقه بحق بادشاهی مطلق بر آن جمله است که و لئن شکرتم لازیدنکم » شکر الوان نعمی که از هفت خوان و خوانی سپهر در کاس سر بنده نهاده اند آن را صفتی باشیاع خواهم کرد و چون نفایس معالی در بهادگار خاله ضمیر بنده انز و ن تد از آن مذخر است که پیش از این در گنجینه سینه هیچ پادشاه سغن نود یح نیاخته عرض آن را نیز طولی خواهم داد . (۳)

بعد از معذرت خواهی از اینکه ذکر انعام منعم منظور تقاضا نیست چنین می نویسد :
« سر بر سلطنت نطقی که از ضمیر عالی رای خویش می خواهم که باظهار رسانم و شرایط معذرت آن بجای آورم این است که بنده خسرو از بخشش احمد ملک بخشی در ملک کلم یگانه است که از چهار گانش لوت پنج گانه بر کوس نه گانه لک زده است و روح خط قلمش که از پایه نکته های اشعار بر چم آسمان گیر دارد تا پرده اطلال ملک علم شده و سکه خسرویش که درد بیماری از آن چون مد کامل بدر دست توان گشت شهر بشهر روان گشته بلکه مانند اجهل خورشید شرق و غرب گرفته . » (۴)
در حقیقت همین طور بوده و در همان دوران حیاتی صیت اشتهاش در سراسر جهان ادب گسترده بوده است .

گویند که سعدی شیرازی نظری عالی درباره خسرو داشته و موقعی که از طرف خان شهید به هند دعوت شده که ولتسن ویری را به ان قرارداد و از آمدن به هند اجتناب ورزد ولی نوشت که خسرو

(۱) امیر خسرو ، دیوان غرة الکمال را در سن ۳۳ سالگی نوشت و در همین وقت این اتفاق را به عمل آورد .

(۲) در سال ۷۱۸ / ۵ ق امیر خسرو دیوان بقیه نیه را نوشت و در دیباجة این دیوان نوشته هایش را مورد انتقاد قرار داد .

(۳) کلیات امیر خسرو ، کتابخانه اندها آفیس ، لندن ، شماره (۱۱۸۸)

(۴) ایضاً

مردان قائل است و باید از او ملذبت و نگهداری کرد. (۱)

در اوایل امیر خسرو تصایدی در جواب تصاید بزرگان ادب مانند خاقانی، کمال اسماعیل، انوری و دیگران نوشت ولی بعدها از تقلید استادان سلف متوقف شد و خود موجد روشی شد که مورد تقلید شاهرائی بعد از افکار گرفت. در او آخر زلدگی خود در این زمینه می نویسد:

مخداوند علیم خامه بنده را که در شرح شعر قایم مقام پیشوایان فعل است با مامت اصحاب کلام اللمت کرد. (۲)

شاعران و سخن شناسان و تذکره نویسان و مورخان هم معترض و متاخرین نظرها و انتقادات امیر خسرو را تأیید و تصدیق نموده اند.

معروف ترین مورخ هم معترض ضیاء الدین برنی در وصف او چنین گفته است:

امیر خسرو که خسرو شاعران سلف و خلف بوده است در اختراع معانی و کثرت تصنیفات و کشف رموز غریب، نظم خود نداشت و اگر استادان نظم و نثر در یک سخن بی همتا بودند امیر خسرو در جمع آوری و مستقی بود و استاد باشد، در سلف نبود و در خلف تأییدت پیدا نیابد. (۳)

دولتشه می گوید:

صاحب القرآن بین القرآن و خاتم الکلام فی آخر الزمان... که آلات او از شرح مستغنی است و ذات ملک محضات او بفنا هم عالم معنی غنی... بادشاه خاص و عام است از آنش خسرو قلم است، دولت مستغنی است و این نامش قلم است و در حق او سربزه سخن گزاری ختم تمام است. (۴)

شبلی نعمانی می نویسد:

دو هفتاد از شش مئسال پیش تا کنون مردی پیدا نشد که تا این دوچه جامع کمالات باشد. حقیقتاً وی این قدر متصف به صفات گوناگون بود که در همه سر زمین های شرقی و مغرب در مدت هزاران سال لفظ به چهار تن نظیر او با به عرصه وجود گزارده اند. (۵)

اگر با نظری انتقادی به نظریات سخن شناسان و تذکره نویسان و مورخان بنگریم متوجه می شویم که امیر خسرو نه تنها استاد سخن است بلکه بزرگترین شاعر دری زبان شبه قاره هند به شمار می آید. کلکته، بنگال غربی، هند می ۱۹۷۷

(۱) رجوع شود به جلد دوم، شعر المعجم تألیف شبلی نعمانی، اعظم گره، ۱۹۶۲، ص ۱۱۸

(۲) کلیات امیر خسرو، نسخه خطی کتابخانه اندیا آیس، لندن، شماره ۱۱۸۸

(۳) قلوبخ لبر و شاه، تألیف ضیاء الدین برنی، کلکته، ۱۸۶۱، ص ۳۵۹

(۴) رجوع شود به تذکره الشعراء تألیف دولتشه [با تصحیح ادوارد براون] ۱۹۰۱، ص ۲۳۸

(۵) رجوع شود به شعر المعجم تألیف شبلی نعمانی، جلد دوم، ص ۱۱۸

اخبار علمی و اداری:

تجلیل از نهصدمین سالگرد تولد حکیم سنایی غزنوی

با قرائت پیام رهبر انقلاب پاجا علی محمد داود رئیس جمهور مجلس تجلیل از نهصدمین سال تولد حکیم سنایی غزنوی در تارلار رادپو افغانستان افتتاح گردید.

در مجلسی که ساعت دهم پیل از ظهر روز دوشنبه ۲۰ میزان ۱۳۵۶ در تالار رادپو افغانستان برپای گردیده بود، ابتدا چند آیه مبارکه تلاوت گردید، پیام پاجا علی محمد داود رئیس جمهور رادکتور نوین وزیر اطلاعات و کتور به مناسبت تجلیل از حکیم غزنوی قرائت نمود.

درین محفل پاجا علی وزیر اطلاعات و کتور و هو هاند عبد السلام عظیمی رئیس پوهنتون کابل پمالا تی مېنی پراهمیت مجلس بزرگداشت مقام آن دانشمند و شاعر بزرگ و عارف ناسدار ابراد گردید. در محفل مذکور اعضاء کابینه و برخی از صاحب منصبان عالی رتبه قوای مسلح جمهوری، عده بی زیاد از علمای داخلی و خارجی و بعضی از روسای اعضای دیپلماتیک حکیم کابل اشتراک نموده بودند. در آغاز محفل پاجا علی محمد عثمان صدق به نمایندگی از دانشمندان افغانی و پاجا علی دکتور نذر احمدا استاد پوهنتون اسلامی علی گره به نمایندگی از دانشمندان مھان سخن گفتند. و پیام مدیر عمومی پونسکو ذریعه دکتور محمد اکرم عثمان و کھل ریاست نشریات وزارت اطلاعات و کتور قرائت گردید.

اولین جلسه دانشمندان داخلی و خارجی عضو مجلس تجلیل از نهصدمین سال تولد حکیم سنایی ساعت دوم و نیم بعد از ظهر روز ۲۰ میزان آغاز شد و جلسات در تالار هوتل انتر کانتی لائتل دایر گردیده بود.

فهرست دانشمندان داخلی و مهمان که در جلسات عضو بودند با عنوان مقاله هر يك همان به ترتیب

تاریخ ایراد مقالات تکرار آتی است :

- ۱- دکتر یواواتاس دانشمند سویدنی
- ۲- یو هاند عبدالحی حبیبی
- ۳- دکتر رامهر محمد اثیر
- ۴- محمدنوی عبدالله خلیفگزار
- ۵- دکتر محمد حسین رضی
- ۶- باغلی احمد صدیق حیا
- ۷- باغلی حبيب الله رفیع
- ۸- باغلی رضاء مایل
- ۹- استاد میرمنانه ماری شیمیل دانشمند آلمانی
- ۱۰- یوهنار محمد حسین یحیی
- ۱۱- دکتر سید رضوان حسن دانشمند هندی
- ۱۲- باغلی عبدالله صندر
- ۱۳- باغلی محمد صالح پروتاء
- ۱۴- یوهاند غلام صندر
- ۱۵- یوهندوی عبدالحیوم تویم
- ۱۶- غمرعلی محمد دین ژواک
- ۱۷- دکتر شری و استاوا دانشمند هندی
- ۱۸- باغلی غلام فاروق نیلاب رحیمی
- در باره تاریخ ولادت حکیم سنایی
- در تاریخ ولادت حکیم سنایی
- در مرقد پدر و مادر و پسر حکیم سنایی
- در انعکاس عصر و محیط در شعر حکیم
- در مفاہیم تربیتی در آثار سنایی
- در معنی عقل از نگاہ حکیم سنایی
- در ترجمه اشعار سنایی در یک تفسیر قدیمی
- باز بن بختو
- در ششوی مولانا ی بلخی و تجلی اشعار
- حکیم سنایی
- رواز سنایی تا مولانا و تا اقبال
- در معنی عشق نزد حکیم سنایی و مولانا
- جلال الدین بلخی
- در معنی عشق و غزل های سنایی
- در از این سنا تا سادایی و حکمای امروز
- در دو بیت حدیقه سنایی در مجلس صناع
- نظام الدین اولیاء
- در آیات کلام الله مجید در دیوان سنایی
- در جنبه های توصیفی در اشعار سنایی
- در کلام سنایی غزنوی .
- اندکلس محیط اجتماعی در کلام سنایی
- نظری بر امون ششوی تحریحه القلم

- ۱- دكتور مظاهر مصفاد انشد ایرانی سنایی دوم تحول شعرو شخصیت حکیم سنایی
- ۲- دكتور عبدالعظیم طبعی سیر تصوف در افغانستان
- ۳- استاد عبدالقادر قریخان دانشمند ترکی تاثر سنایی بر شعر کلاسیک ترکی و نسخه های خطی در کتابخانه های ترکیه
- ۴- دكتور سکارچیا دانشمند ایتالوی خطاب به یاد در آغاز سیر العباد
- ۵- پوهاند دكتور بهاء الدین مجروح سیری در سیر العباد سنایی
- ۶- استاد کریستوفر بورگل دانشمند آلمانی علم نفس و علم نجوم در سیر العباد
- ۷- دكتور محمد نوروزی عماد اولی دانشمند هوروی مشغفات امل سبک شعری غزل های حکیم سنایی
- ۸- مولوی غلام مصطفی تبسم دانشمند پاکستانی در بار سنایی
- ۹- دكتور حسین خدیوچم دانشمند ایرانی روزگالی و سنایی
- ۱۰- دكتور رابرت معین الدین تا سن دانشمند آمریکایی
- ۱۱- دكتور پیام الدین راهی غزل های عرفانی سنایی و اثرات آن در دیوان شمس
- ۱۲- دكتور بندلبری دانشمند انگلیسی حکیم سنایی و تصوف قرن یستم
- ۱۳- باغلی محمد آصف فکرت چند نکته دستوری و لغوی در حدیقه سنایی
- ۱۴- مولانا محمد گلاب یشار شریعت از نگاه سنایی
- ۱۵- استاد دكتور نذیر احمد دانشمند هندی بعضی از اشعار نا شناخته هده حکیم سنایی
- ۱۶- دكتور بورکوی دانشمند فرانسوی خواجه عبدالله انصاری و معنی محبت و حکیم سنایی و معنی عشق
- ۱۷- دكتور عبداللطیف جلالی تصوف تا سنایی و در روزگار او
- ۱۸- باغلی عبدالحمین توفیق بدیع در حدیقه سنایی
- ۱۹- دكتور ذکی عبدالحمین دانشمند عراقی نکاتی چند درباره حکیم سنایی
- ۲۰- پوهنوال سرور هماون طریق التحقیق و حکیم سنایی غزلوی
- ۲۱- پیغله کبریا مطهری مقارنه بعضی نکات حکیم سنایی و اشعار رحمن بابا

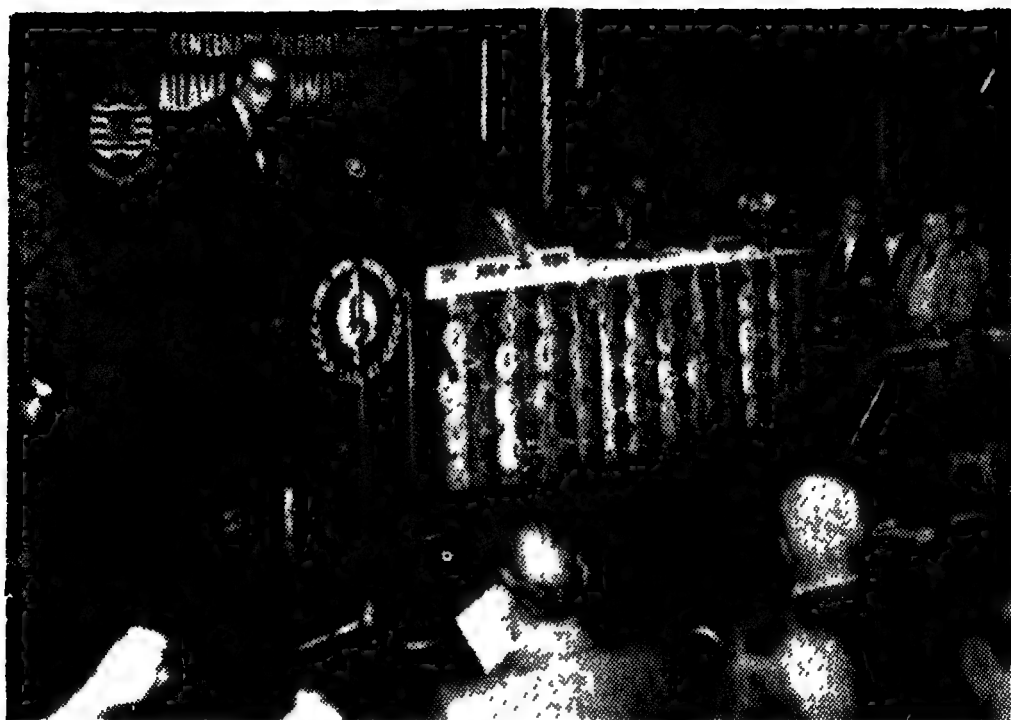
- ۴۰- پروندوی شاه علی اکبر طریقی و آثار دیگر حکیم سنایی غزنوی.
- ۴۱- دکتر محمد الفضل بنوال ارتباط سنایی با رجال معاوی
- ۴۲- پاهلی جلال نورانی حکیم سنایی یکی از بنیانگذاران طغوز در شعوری
- ۴۳- پاهلی زلمی هیواد دل تاثیر نگر حکیم سنایی بر ادبیات بهتر
- ۴۴- پاهلی احسان الله آیین زوی مزار خواجه اسماعیل شریزی استاد
- ۴۵- پاهلی غلام غوث عالمی حکیم سنایی
- سنایی غزنوی .

در جلسات تجامیل نهمصدمین سال پس از تولد حکیم سنایی غزنوی، دکتر روان فرهادی بحیث
 منشی و دکتر یعقوب واحدی بحیث راپورتر برگزیده شده بودند.

در جلسات سیمینار علمیه از دانشمندان بحیث اعضای افتخاری اشتراك داشتند و سامعان و
 علانمندان زیاد از دانشمندان و محصلان، شاگردان و دیگر علاقمندان سنایی حضور بهم رسانیده به
 مباحثات گوش فرا میدادند.

اعضای مجلس از مزارات غزنوی نیز بازدید نمودند.





در یکی از مجالس هفته تذکار از صدمین سال تولد علامه اقبال در لاهور، پوهاند
میر حسین شاه بحیث رئیس و بناغلی جاوید اقبال پسر مرحوم اقبال بحیث معاون
جلسه بودند .

پیام رهبر انقلاب بنا علی محمد داود رئیس جمهور در مجلس تذکار علامه اقبال در لاهور قرائت گردید

مجلس هفتم تذکار از صدمین سال تولد علامه اقبال شاعر بزرگ شرق در لاهور تاریخ ۱۲
نویس ۱۳۵۶ آغاز گردید.

در مراسم افتتاح مجلس پیام رهبر انقلاب و رئیس جمهور افغانستان بنا علی محمد داود از
طرف رئیس هیأت افغانی خوانده شد.

در مجلس مذکور پوهاند سید رحمن شاعر رئیس پوهاند محمد رحیم الهام استاد پوهنشی ادبیات
و علوم بشری و بنا علی محمد کریم مجاهد و بنا علی محمد آصف فکرت شرکت داشتند.

مجلس تذکار صدمین سال تولد علامه اقبال

با بیانیه پوهاند دکتور لوین وزیر اطلاعات و کلتور مجلس تذکار از صدمین سال تولد شاعر
و متفکر نامور شرق علامه محمد اقبال در تالار رادیو افغانستان افتتاح گردید.

در آن محفل که بعضی از اعضاء کابینه صاحب منصبان نوای مسلح جمهوری، ما سوزان

حالی و تبه و عده زیاد دانشمندان و بعضی از اعضاء دیپلماتیک مقیم کابل حاضر آید بودند هیأتی
از طرف امتداد عبدالهادی دای، پوهاند عبدالسلام عطیمی رئیس پوهنتون کابل، پوهاند

عبدالحی حبیبی، بنا علی سید قاسم پتی و دکتور سید محمد و م رهن ایراد گردید و اقبال علامه
اقبال خوانده شد و بعد از اجرای کنسرت هنرمندان رادیو افغانستان محفل پایان رسید.

محفل از ساعت ۴ - الی - ۱۲ - قبل از ظهر روز ۱۲ نویس ۱۳۵۶ برگزار گردید.

این فرد تر دلت ولا کوه دسید
ان بگردایی چو غس منزل گرفت
(پیام شرق)

It is typical of Iqbal's way of thinking that he puts, quite correctly, into Sana'i's mouth the words that Bu Ali Ibn-i Sina has known only he clay and water, but is unaware of the illness of the heart:

Leave the poison and antidote of Abu Ali—yi Sina, and find a remedy from the AHL—i DIL for the heart!

Iqbal very cleverly reminds us in this line of Sana'i's words in one of his finest poems, a qasida in honor of the Prophet, in which he teaches that the Prophet who was sent as Mercy for the world is the true physician of the hearts, and the remedy which followers of the Sunna have found in him one will never find in Isha—e Sina's medical work:

رحمة للعالمین آمد طیبی زوطلب
چه ازین عاصی و زان عاصی همی جویند
نما
کان نجات و کمال نشا کار باب
سنت چیست اند
یوسفی میستا
نیارد در دلهای و دلهای

These lines belong to the qasida which Sana'i spoke extempore in explaining the Sura WAD—DUHA, the love of and trust in the 'By the Morning Light', one

of the favorite descriptions of the Prophet in mystical piety.

The copy of constraint and free will is in the form of his face and his hair,

That becomes evident from By the Night, and this from by the Morning—Ligh

Maulana's beautiful verses in honor of the Prophet, dispersed all over his poetry, come to mind; and once again Iqbal has understod intuitively this important aspect of Sana'i's poetry: when he listened to the answer of the Hakim of Ghazni he hears his advice to trust in love—but whence does this ecstatic love emerge? It is the rays of the sun of Mustafa! you are a live as long as his burning is in your heart,

that preserves your faith. For: Mustafa is an ocean and his waves are high—Get up and bind this ocean in your own brook!

As much as the formal and spiritual affinity between Sana'i and his spiritual disciple Maulana is evident, we cannot deny that Iqbal, too, after his initial criticism and after becoming himself Maulana's disciple has interpreted correctly the main lines of Sana'i's teachings: the firm belief in the Koran as the provision which is sufficient for man; the love of and trust in the Prophet, not disturbed by

any attempt to reach the Prophet in mystical piety; more than anything else the search for the true image of God, who will devote himself in long periods of time, but for whose realization every seeker has to strive in his own life. The true seeker, endowed with spiritual insight, who has so often been praised by Maulana, sees, as Iqbal makes Sana'i say,

The roses already in the branch, and the buds in constant journeying.

Yakim Sana'i's spiritual impact is still alive in the Muslim world and the longer the more his poetical work is rightly discovered to contain a mine of ideas and forms which proved decisive from the formation of the spiritual life in the Eastern parts of the Muslim world, and Maulana's words in his threnody for his master can be accepted today by all those who admire Sana'i:

که نبود تو که یابی پرید
آب نبود تو که بسر ما سرود
شاد نبود تو که بهوی شکست
فاد نبود تو که زبنتی لشرد
کج ندی بود، دین طاعت
کار دو جهان را بجوی مرشرد
An how right was Iqbal to sing of his own indebtedness to both masters in one of his last justifiers:

سپید تر از آفتاب دلم که دل
سپید تر از دلم دلمی بر آفتاب

Self-Familiarity, would call it) the performed:

I died as mineral and I came as plant...

an idea which Maulana has repeated in various forms (including the story of the blackpeas) in the third and fourth books of the MATHNAWI and which have in turn deeply influenced Iqbal who inserted Maulana's lines into his thesis of 1907 to build upon them later his own theories of the steady growing Ego, which should develop until it is able to stand before God, talking to Him, learning His will, in order to improve the world. Strengthened by this experience it will survive the shock of corporeal death to enter a life without end in the abysses of God—ideas, which had been expressed by the great mystics of Ghazni and Balkh centuries ago.

But it is not only the spiritual affinity between the outlook of the three mystics; we should not forget that it was Sana'i who, probably for the first time spoke in his SALA AL-IBAD of the various planes of existence and gave an account of the spheres and their inhabitants, from the moon to Saturn and he told. Maulana has not imitated him in the description of such a journey; but in Iqbal's JAVIDNAME the idea of a visit to the different spheres between moon and Saturn, ending in the Divine Presence, is expressed

most successfully; only the sphere of the Sun is left out, probably due to scientific considerations. Iqbal, who undertakes this spiritual journey through the sphere in Maulana's company, goes back here—perhaps through the medium of Dante, to Sana'i, who has been called on account of this small MATHNAWI 'a Persian forerunner of Dante' (thus the eminent orientalist R.A. Nicholson).

But how to experience this constant growth of the individuality? How to reach the flight of the perfected soul toward God? It is certainly love which enables man to do so. Iqbal makes Sana'i say :

The faithful under the lapislazuli blue sky

are alive from love, not from sleep and food.

And indeed, Sana'i has described love, the ocean of fire

مشق درهای معیت و آب دریا کشست
موجها آمد که گونی گودهای ظلمت کشست
as has Maulana, and he knows the necessity to give away one's head on the first station of love:

زینار از روی غلغله این سخن بازی بختان
زانکه سر دریاختن در عشق، بولمزلت
a topic also touched by Maulana, but which found its latest and most touching expression in the Sindhi poetry of Shah Abdul Latif Bhittai, when he sings he tell about such a love? Cer-

tainly not the legalists:

Abu Hanifa has not taught love,

Shafi'i has no tradition about it, says the Wise Man of Ghazni in a verse which was later ascribed to Attar and Maulana as well, and to which Maulana alludes in his Mathnawi (III 3832):

ان طرف که عشق می افروزد دره
بوحیفه و شا فی درسی نگرد

It has also influences poetry in the regional languages of Pakistan.

If this love is not the topic of the legalists, it is also not taught by the philosophers either. Sana'i work contains quite a few caustic remarks against the philosophers, among them particularly Ibn Sina, who had lived, incidentally, a century before him in Ghazni and who was to remain the scapegoat of mystically minded poets throughout the centuries. Maulana, inspired by the critical stance of his father, Baha'uddin Walad, and the biting remarks of Shams-i Tabriz about the philosophers, was certainly inclined to make the FAIR-ASUF AK, the little philosopher, the laughing stock of his poetry—and how often has Iqbal juxtaposed the dry philosopher, symbolized in Avicenna, and the burning lover, represented by Maulana:

بوعلی اندر غبار لایق
فست روی پرده محفل گرفت

seemed to entitle him to a place in Paradise.

بودم معلم الملوک اندر آسمان
امید من بخلق برین جاویدانه بود

but God laid a snare in which Adam was the grain.

دردان من نهاد نهدن دلم مگر خوشی
آدم میان حلقه آن دلم داده بود

In heartrending words complains the fallen angel of his love and of his sad lot only to resign to the feeling that one can find the way to God only by God's will, and not by one's own striving:

ای علایق عشق مرا هم گناه نیست
در یافتن بطلب او بی‌روسانه بود

In Maulana's MATHNAWI we find an echo of this poem in the famous tale 'How Iblis tries to get up Muawiya from his sleep in order to bring him to the mosque'. Here, in the second monolog of Iblis the tragic situation of the fallen angel is expressed in words similar to those of Sana'i, although Maulana is more critical of Iblis. Iqbal again, takes up the theme of Iblis in various form: He sees him likewise as a tragic figure, but not so much because of his pre-eternal love and his fall, but rather because man yields too easily to his temptations so that his book of sins becomes black and blacker. Iblis, too, yearns for a true Man who will resist him and overcome him so that he at the end

days will eventually perform that prostration before him which he did not perform before Adam. But until that day comes he remains the spirit of restlessness, power which spurs a man to constant struggle and is instrumental therefore in his development. That leads us to another aspect of the work of our three poets. Every reader of Sana'i's poetry will have been struck by the frequency in which the word NARDABAN, 'ladder', appears. The poet sees everywhere these ladders which lead man toward higher stations—from the LA to the BAJA of ILLA. Maulana follows him in this use; his verse, too, is replete with ladders, be they love, poverty, the spiritual master, or anything else.

For Sana'i knew that the whole life moves upward in slowly raising circles:

در ره روح پست و بالا عادت
کوههای بلند و دریاها است

(مثنوی ۱، ۲۰۹۵)

That is a verse which Maulana has elaborated in the Mathnawi (M I 2095).

In the same qasida from Baalkh which contains so many expressions borrowed from Maulana, Sana'i has described in simple, beautiful lines the slow development that that takes place in this world: It takes years, until one stone becomes a precious ruby of Radakshan or a cornelian in Yemen; it takes months un-

til a cotton garment becomes so soft that it becomes a garment for a young boy, or a shroud for a man, and it takes days until the handful wool from the sheep's back becomes a dervish-frock for the saint, or a rope for the dunghy; it takes a lifetime until a child may turn into a good scholar or a sweet-wounded poet. But it takes centuries until one drop of sperm from Adam's loins will develop into a true man of God, into a saint like Iwals al-Qarani.

Thus, the growth of the waited for perfect man takes a long time, and such death has to happen until he can be born. Attar has taken up the same idea when he, in the MANTIQ UT-TAIR, sings that hundreds of thousands of people had to be fire worshippers before the one Friend of God, Abraham, was saved from the fire.

And he speaks of this secret of growth in other places as well. Such a development can be achieved only by constant sacrifice of the lower potencies. For:

You become from the vegetable state a king, from the earthly state a sphere.

as Sana'i says in the SAIR AL-IBAD. Here Maulana sings of a modern philosopher, Bu-

Sana'i and Maulana

اندر این ده صد هزاره
ادم روی هست

بهر

ادم روی را زینهار ادم نشو
(زری ۱۰۶)

The human being, whose
father is reason and whose
mother is the NAFS (as
both Sana'i and Maulana
say) is called to reach the
state of the free man:

The goal of MARDI, the
real state of a man, is the
free man,

whether he be connected
with the mosque or with
the church.

The search for this Man
forms an integral part of
Maulana's poetry -- not less
than three times has he
alluded to the story of the
philosopher who goes a-
round with the lantern in se-
arch for Man, and it is not
astonishing that the most
famous of these poems
been inserted by Iqbal into
the beginning of his Javid-
nama as a kind of incanta-
tion to call back the spirit
of Maulana:

دی شیخ با چراغی در دست
کز دیو بود ملول و استخوانی

We should be careful not
to let this concept of MA-
RDI be an outcome of the
lower faculties, the "nafs"
would lead man toward hi-
gher states; that man has to
exchange his own lowly qua-
lities with the lofty qua-
lities of God according to

ed in Sana'i's time, and the word:
the very term never occurs
in Maulana's poetry; in Iq-
bal, too, it is rather the
MARD-I MOMIN, the true
faithful, who is the goal of
humanity (and how far is
he from Nietzsche's Super-
man!). That is why Iqbal
makes Sana'i's answer in his
poem: that he had a vision
how nature, FITRAT mixed
the clay with hundreds of
colors and eventually gave
men the character of a tul-
ip, carrying the LA ILAH
in his innermost heart:

صفت خلقی را بعد رنگ از خود
پی بهی قاید و سنجید و فرود
آخر تورا آب و رنگ لاله داد
لاله اندر سمیر او نهاد

For the tulip is, in Iqbal's
imagery the symbol of the
free man in contrast to the
rose which grows in well
trimmed gardens the red
tulip, rising in the endless
steppes like a burning bush,
and connected since long in
the poetical language of the
East with the blood of the
martyrs is his ideal flower.

But how can this ideal
man the faithful per excell-
ence, grow?

The early Sufis, and fol-
lowing them Sana'i and Ma-
ulana knew that the const-
ant struggle against the
lower faculties, the "nafs"
would lead man toward hi-
gher states; that man has to
exchange his own lowly qua-
lities with the lofty qua-
lities of God according to

تخلوا باخلال الله

that the experience of true
love can transform even the
little devil of the soul into
a Gabriel, as Maulana says.
Sana'i, like Maulana allud-
ing to the famous hadith
'My SHAYTAN has surren-
dered' thinks that if some-
one become like Salman al-
Farsi in his reason the
devil of his heart will be-
come a Muslim:

هر که در عقل همچو سلمان شد
دانکه دیو دلش مسلمان شد
(حدیقه ۳۰۰)

In this connection it se-
ems worthwhile to stop for
a moment to see how our
three poets have dealt with
this very Satan who is far
from being simply he pow-
er of evil. Beginning with
Hafiz, to whom all three
thinkers are indebted, Iblis
is seen as a tragic figure
who deserves poetical tre-
atment for his attitude in
the insoluble dilemma of
obeying God's will or His
order. But in all the Dari
literature known to me I
have seen few poems which
are more touching than a
ghazal by Sana'i, describing
the lament of Iblis who
was the exquisite lover, and
whose heart was a nest for
the Simurgh: 'Love'.

با تو دم به سر و مودت یگان بود
سیمرغ عشق را دل من آینه بود

17000 years of obedience
as the master of the angels

برو چاروب دلا بستان
که دلا س غاروب اند

(دیوان ۸۷)

Sana'i's idea that the LA ILAH is the beginning of the road which then leads higher, ILLA ALLAH. In his poem which he addressed to the Hakim of Ghazni Iqbal brings forth the

چو حرف لاله گفتم

به الا الله پیدا گفتم

(همیده ۱۹۷)

is imitated not only by Maulana but even more by Iqbal, whose clear conviction about the state of LA as the prerequisite for the ILA has been expressed so eloquently in his JAVID-NAMA and else where. Whether he addresses the Russian nation to leave the LA and enter the realm of the ILLA, or sees in Nietzsche a thinker who has unfortunately remained in the state of LA without reaching God, this contrast forms almost the warp and woof of his thoughts Sana'i sings that he wants to grasp the L of LA and to cast the stroke of sincerity into a hundred breast with the melody of LA ILAH.

دست اندر لام دلا خواهم زدن

بای بر فرق هوا خواهم زدن

زخمه اخلاصی اندر صدر چنان

بر نسوی لا الا خواهم زدن

(ص ۱۸۰)

and he continues his powerful little QASIDA with the line:

I want to cast the eye of wealth for the sake of servanthip. professes to truth that there is no deity but Him."

On the stirrup-leather of KIBRIYA.

This word kibriya, however, the glorious and radiant divine grandeur, was to become one of Maulana's favorite expressions to point to the greatness of God —no other single word occurs more frequently in his Diwan when he deals with the splendid and rapturing presence of the Divine And Iqbal understood this; for him Maulana became the representative of this powerful KIBRIYA as he said in his above mentioned quatrain about the reed flute and on other occasions as well.

In his poem which he addressed to the Hakim of Ghazni, Iqbal brings forth the topic which was most disturbing to him, e.g., the pernicious influence of the Europeans upon the Muslims. What could be done against it?

And he heard Sana'i's answer from the Highest Paradise that he had become acquainted with the secrets of good and evil by FAQR, by that spiritual poverty which is the central stage on the Path —not a destitution that leads man to the Man who has devoted beggary but as Sana'i in himself wholeheartedly to the struggle in the way of God. One should not take at poverty which knows the road and sees God through every human-faced being the light of the Self, and for a man—that is what

دل مان غیر و شرفشتم زلف
زلفه و صاحب نظر شستم زلف
یعنی آن قاری که جانده را
پیدا از نور خودی افکار
اندرون خویشی جو ید لاله
در کمال شمع سمود لاله

It is, as we may add, that poverty to which the Prophet points in his word: "Poverty is my pride,

For the true FAQIR has to learn

to cast the ball into the arena like true men.

A quotation from Sana'i is famous qasida to which Maulana was so indebted, as we saw, and where the poet sings:

با برو همچون زلف و دلی و سویی
پیشتر گیر
یا چو مردان
الدر ای و گوی در میدان گفن

And here lies indeed the point where the three poets are on common ground. They were looking for the true Man of God, the perfected human being, the Man, who is not, as the Sufis loved say with an allusion to Surra 7/179, 'like animals, nay even more astray' but the Man who has devoted himself wholeheartedly to the struggle in the way of God. One should not take at poverty which knows the road and sees God through every human-faced being the light of the Self, and for a man—that is what

expressions from the master of Ghazna; his remarks in the fifth book of the Mathnawi:

(Maulana sometimes adds great skill in using rhetorical devices: the kitten, after which Abu Huraira was called, to the bag...)

"My jokes are not jokes but instruction" is supposed according to Nicholson, to be found in the IXth book of the HADIQA, where it would fit excellently, but is not found in the present printed edition. He loves the juxtaposition of Jesus and his donkey, which occurs several times in Sana'i's poetry, and occur almost too frequently in Maulana's lyrics.

Both poets share a predilection for certain figures from Islamic history who are otherwise not too often used as poetical symbols, such as Ja'far at-Tayyar, the Prophet's cousin, who was killed in battle and flew to Paradise:

مرد دنیا باز باید، تا حدود زمین کشد

جگر طیار باید تا بطین پسر

(قصیده ص ۱۲۸)

and of Abu Huraira who, with both poets, never appears without his mysterious bag which contained according to the legend, all kinds of marvels and provides the faithful with nourishment:

بوحنیه و برهای شرع بر دنیا کشم

بوهریره وار دست صندل، درانین کشم

بوهریره وار باید باری اندر اصل و فرع

که دل اندر دین و مکه کشم

درانین کشم

But one might do away with all these similarities which can be proved, one by one, in the poetry of both masters, as the husk, the outward form, which would not yet lead us to the common ground on which the two poets stand. And while these verbal similarities are indeed restricted to Sana'i and Maulana, there are other, far deeper similarities between all three poets with whom we deal today. In his poem about Sana'i, Iqbal writes:

I sang about the evident, he about the hidden; both of us have our capital from the experience of Divine Presence.

He drew the veil from the face of Faith,

my thought was directed towards the fate of the faithful

And he continues:

Both of us learned our lesson from the wisdom of the Koran,

He speaks about God, and I about the men of God.

Indeed, all three poets are deeply grounded in the Koran, and Sana'i's beautiful verse about the comprehensiveness of the Holy Book has often been quoted—a verse which shows, as most of his poems, his

Why is the first and the last (letter) of the Koran a BA and a SIN?

It means that in the way of religion the Koran is sufficient BAS for you.

The Koran, that implies for all three poets the profession of faith the formula "la — ilaha Allah" "there is no Deity but God" and an uninterrupted line leads here from Ghazni via Konya to Lahore. Stress of the LA of the profession of faith, that No to everything that is besides God, permeates the poetry of Sana'i—Maulana and Iqbal. It was Sana'i who invented the powerful image of the Jarub-i the broom of LA), to which the calligraphic form of the world could lend itself easily:

"بجاروب لا تروی راه

نرسی دوسرا الا الله

(حدیقه ۱۳۶)

در قصاید گوید :

پس بجاروب لا فرو رویم

کو کب از صحن کشد دوار

(قصیده ۱۹۷)

It is the broom by which one has to clean the road so that one reaches the castle of 'But He, Maulana follows him in this very expression:

بروب از خویش این خانه

بین آن حسن تا ما نه

by which Sana'i begins a qasida about the "spiritual beloved", Sana'i is also apparently the inventor of a poetical combination which was to become most common with later mystical and non-mystical poets—that of gallows and pulpit. He uses it mainly to allude to his complete surrender, to the will of the beloved, as in this line:

we are yours, and our heart and soul is yours,
whether you go towards
the minbar or towards the
gallows.

The 'honor of the pulpit and the disgrace of the gallows' make no difference to the true lover. However, in his poetry this combination still lacks the clear connection with the fate of Manzur Hallaj, which is already evident in Maulana's poetry and then becomes commonplace with later poets, up to Ghalib in Muslim India, who alludes to the last secret of sacrificing oneself in love in lines which have become almost proverbial:

The secret that is in the heart is not a sermon,
You can tell it on the gallows, but not on the pulpit!

a word, which Iqbal took up in his letters and condensed it in his last quatrain:

The mystery is said in two words:

the place of love is not the pulpit but the gallows!

One of the most outstanding features of Sana'i—and perhaps the one that made Victorian writers dislike parts of his poetry—is his directness and his use of expressions which one would not exactly expect in high mystical speculations. A verse in which he admonished man.

Either come out of your skin like garlic,
or sit in the veil like an onion,

preforms numerous verses of Maulana in which he plays with items from the kitchen, and the combination garlic and onion plays an important role in his imagery.—Another strange combination which can be found in the verses of both masters is, that the cheetah (YUZ, KOZ), in contrast to the blood drinking lion, is supposed to be meek and to like the cheese. As Hakim Sana'i says:

As long as man is full with his lower self, NAFS, like the cheetah,

comes constantly the smell of cheese from him to the demons.

Maulana's Diwan—and only the Diwan—contains numerous allusions to the cheetah and the "cheese", which he must have taken over from the Master of Ghazni.—He certainly also learned the Rosary of the Birds from him.

Sana'i's great qasida in which he interprets the soundstook over some rather crude

and voices of the birds, is their praise of God and their longing, and as much as Attar developed the image of the soul birds in his MANTIQ UT-TAIR, Maulana took over one of the most charming remarks directly from Sana'i, e.g. the voice of the stork, LAKLAK, whose constant laklak means:

Thine (= lak) is the praise, thine (= lak) is the Thank ..

It is wellknown that Sana'i, and following him Attar, has not hesitated to describe the transformation of grave sinners into pigs at doomsday, relying upon the hadith: Every man will be resurrected according to the way he died.

Maulana, though otherwise slightly more restrained in his description of the future destiny of men, alludes to Sana'i's idea in the MAHNAWI (M II 1113):

The Resurrection of the greedy carrion eater will be in the shape of a pig at the day of reckoning.

Rhetorical plays such as alluding to the whole concept—the QAF-i QURB, the DAL-I DU'A, etc. of which Sana'i was very fond, are abundant in Maulana's lyrics as well.

We have also to admit that Our Master Jalaluddin

of Sana'i, whom he regarded in the days when he wrote the *Asrar-i Khudi* around 1913, as a typical exponent of that kind of mystical poetry which he considered to be dangerous for the Muslim community. Only later did he discover the true greatness of Sana'i and then dedicated to him two impressive poems in the small poetical collection *MUSAFIR*.

As for Maulana, he has inserted quite a few of Sana'i's tales or expressions into his *Mathnawi*, particularly lines alluding to what he calls *ILAH-NAME*, which is however the *HADIQAT AL-HAQIQAH*. "The one who knows the hidden and the pride of the gnostics"

(*M* III 3750) exerted an even stronger influence upon him than Attar, as can be easily proved by statistics of typical expressions. The very beginning of the *MATHNAWI*, Song of the Reed, goes back to a story in the *HADIQA*, Book VII (485 f.), where a vizier tells his king's secret to the lake out of which reed grew, which was made into a flute and divulged the king's secret, a story which refers to the ages-old story of King Midas of Gordion with the donkey's ears.

Gordion, again, is not too far from Konya, where the Song of the Reed was composed. And Iqbal would claim, talking about his spiritual guide Munkarna, that

The beauty of love gets for this arena; don't put on from his reed a shore from the dress of the true Man; the Majesty of Divine Grace you have not got the BA-

Likewise, one of the most frequently quoted tales in the *MATHNAWI* that of the blind and the elephant (*M* III 1259 ff.) comes, as Fritz Meier has lucidly shown from its Indian origin via Ghazzali's *IHYA 'ULUM AD-DIN* to Sana'i's *HADIQA*.

بود شهری بزرگ در حد خود
و اندرین شهر مردمان همه گور
and from there to Maulana. Small wonder that he inserted allusions to Sana'i into his table talks, *FIHI MA FIHI*, and even in the *DIWAN-I KABIR* we find not only allusions to Sana'i's *Diwan* but also to the *HADIQA*.

Even closer seems the relation between the two masters when we look at certain key words and concepts. There is, first of all, the strange expression *barg-i bi bargi* which denotes the spiritual wealth of the dervish who has denuded himself from everything and has thus attained to perfect *FAQR*; both poet liked to combine this expression with the image of the tree and his leaves, "barg". Attar, too, has taken over this expression from Sana'i, but does not use it as frequently as Maulana. In a poem that deals with the pretenders to Sufism Sana'i exclaims: You have not got the foot has no goal

RG-i BI BARGI, don't talk about dervishhood...

A very similar line forms the *MATLA* of a *Qasida*, written in the Dome of Islam, Balkh, by Sana'i, which has furnished Maulana with quite a few quotations, among them Husamuddin's remark in the beginning of the *MATHNAWI* that he does not sleep with such an idol with a shirt (*M* I 138) in order to explain that symbols and evading remarks about the beloved are unnecessary, ad pure truth is required. Sana'i Says:

سویان حضرت نبود میهدل با بند
باجین طرح نقیصه میچسباید
And the same poem by the Master of Ghazni contains also the line:

One needs pain, burning the life, one needs a true man, swift-paced.

Which has inspired a whole ghazal in the *Diwan-i Shams*: (*M* 89).

ای سنایی عاشقانرا

در باید ، در دگو ؟

بار جور نیکو آرا

مرد باید ، مرد گو ؟

(دیوان ۲۱۹۹)

Sometimes Maulana takes over a melodious line from the master, as in *Diwan* Nr. 697:

Without your grace the heart has no soul,
and without you, the soul has no goal

From Sanai to Maulana and Iqbal

by Professor

Annemarie Schimmel

Oh Ghazni, that sacred enclosure of knowledge and art,

the meadow of the lion-like men of yore!

In its dust sleeps the Hakim Sana'i,

from whose melody the heart of the true men becomes stronger;

the one who knew the invisible and possessed a high mystical state

from whose remembrance Rumi's half-cooked became finished.....

Thus says Muhammad Iqbal in his collection MUSA-FIR which he wrote after his visit to Afghanistan in the fall of 1933.

Since we are celebrating this year the hundredst anniversary of Iqbal's birth it seems fitting to try to find out to what extent we can draw a line between the three masters Sana'i (12th Century A.D.) Maulana Jalaluddin, (1207-1273) and the modern Muslim philosopher (1873-1938). For not in vain has Iqbal alluded

lana:

I have left my half-cooked incomplete—

Now hear the complete story from Hakim-i Ghazniawi!

Everyone who has read Maulana's poetry, and be it only in the selection by

a R.A. Nicholson, knows that short, touching ghazal which he wrote about Sana'i:

Quoth somebody: Master Sana'i has died...

elaborating here a verse which the Wise Man of Ghazni himself had written shortly before his death:

مرد سنا یی که همانا نمود
ردن آن خواجه نه گاریست غرور

and which in turn goes back to a poem by Rudaki. And again, every lover of Maulana knows his famous saying that:

Attar was the spirit, and Sana'i his two eyes; and we have come after Sana'i and Attar.

In this form, however, the verse is by Maulana's

son Sultan Walid, as Abdullaki Golpinarli has shown, who gives the correct version as:

Attar was the spirit, and Sana'i the two eyes of the heart

We have come as the QI-RJA of Sana'i and Attar.

Maulana's love of Sana'i must have gone back to his childhood and early youth-- after all, his father was a great admirer of the poet who had also spent some time in Maulana's native town, Balkh. Sultan Walid's disciple Burhanuddin Muhaggaq, who introduced Maulana into the deeper secrets of the mystical path, was such a great admirer of the Hakim-i Ghazniawi that he would quote him frequently in his work. Thus it is not surprising to find numerous allusions to Sana'i's SANA, 'splendor', in Maulana's work, and to see him call this spiritual guide FA'IQ. Overwhelming in his greatness' Iqbal, on the other hand, set out with a very critical attitude toward

to a verse ascribed to Maulana's

معنی عشق نزد حکیم سنایی غزنوی

دکتور روان فر هادی

جان کن فدای عاشقان ،

اند رهوای عاشقان ،

بر تکیه جای عاشقان ،

شعر سنایی کن رزم !

اهمیت جستجوی معنی عشق نزد حکیم سنایی غزنوی (حدود ۷۰ تا ۵۳۵ هـ ق) به اس
بقام والای خود اوست ، و نیز از آن است که شیخ عطار (متوفی ۶۲۷ هـ ق) و مولانا جلال الدین
بلخی (۶۰۳ تا ۶۷۲ هـ ق) این معنی را در کلام اودر یافته اند ، و این مرصعه شاعر عارف و پیر و زاهد
به شمار خویش در طی قرن ها اثر طایع آورده اند .

راه تحقیق ساده است و آن همان کلام سنایی را با کلام سنایی تفسیر و تعبیر کنیم و خود
کمتر سخن گوئیم ، و سخن ما جز دعوت خواننده به خواندن شعر سنایی نباشد .

بخش بندی این بیان هم برای آسان کردن کار است و رنه در هر منزل عشق نشانه بی از دیگر
منازل آن به است ، و از بهنجاست که چون سخنی از سنایی را شاهد بیاوریم سنایی با آن ، گواهی چندین
نکته دیگر را نیز بهمان می کند .

آنچه را از حکیم سنایی غزنوی علیه الرحمه آورده ایم ، از حدیقه الحقیقه و نیز از دیوان
لوگرنه ایم ، زیرا مولانا حدیقه را بنام « الهی نامه » به حرمت ذکر کرده و تأثیرات و بدو غزلها
حکیم سنایی نیز ، بر دیوان کبیر « مولانا مشهور و آشکارا است ، و این حقیقت در سر شعر
عرفانی در پی عقیدت اهل سلوک ما ، مقام عمده دارد . بهر صورت تحقیق در عرفان سنایی بدون
رجوع به دیوان ، کامل نخواهد بود .

عشق مجازی

مناهی درباره عشق مجازی اشعار بسیار دارد، که اکثر از دوره های جوانی اوست.
بررسی آن، روانه جداگانه ایجاد میکند. در اینجا نمونه چندی از آن می آریم. احوال این
عشق را با دلائل ساده بیان میکند:

ما عاشق روی آن نگاریم
زان خسته و زار و دلفکاریم
او دلبر خوب خوب خوب است
ما عاشق زار زار زاریم
ترسیم احوال و صفات دلداری می کند:

دلسم بر بود شیرینی
نگار سر و سیمونی
شکر لب، چاهکی، چستی
وفا داری بسا بینی
جهان سوزی، دل فروزی
که دارد از بی فتنه

ز شکر، بر قهر میبوی
ز منبیل، بر من مینوی
غم و اندوه جان من
جمال و زیب روی او
زمن بر خاست، ارها دی
از او بر خاست شیرینی!

حال عاشق را به معشوق مقایسه میکند:

دایه تو، حسن تست
میردت چپ و راست
ماهه تو، عشق ماست
مهدودت پیش و پس

کرد سزا هجو صبح
 روی چو خورشید تو
 تاهمه بجهان زلم
 در ره مشقت نفس
 جان همه عاشقان ،
 برآب تو تعبیه ست
 ای همه باتو همه
 بی آب تو هیچکس
 معشوق دل همه را برده است :
 صیحه مان ، مست برآمد ز کوی
 زلف ژولیده و نافسته روی
 از بی نظاره آن شوخ چشم
 شوی جدا گشته ز زن ، زن ز شوی ا
 حتی چون در بازار برآید :
 روزی بت من مست بیا زار برآمد
 کرد از دل عشاق بیک بار برآمد
 معشوق راه برسم دلبری راسی داند ، مگر شاعر باز هم بوی آبراند کریمید هد :
 باز تابی در ده آن زلفین عالم سوز را
 باز آبی بر زن آن روی جهان لرز را
 باز بر عشاق صوفی طبع صافی جان گار
 آن دوصف جادوی شوخ دلبر جان دوز را
 نوگرفتن را ، پیوسته بسته گردان بهر آنکه
 دانه دادن شرط باشد مرغ نو آسوز را
 عاشقان احوال کوفه گون دارند ، و ما هر ما از سوختگان است :
 خنده گریختن همی لالیزان بر در تو
 گریه خندید همی سوختگان در بر تو
 گداز دهنم زدن طاقچه گوشه مرا
 حلقهای شکرین کرد ، دوتا شکر تو ا

این دلدار طرار است (چنانکه دلدار شاعر در دیوان کبیر خواهد بود) :

ز هی پیمان شکن دلیر .

نکو پیمان بسر بردی

مرا هستی و رخت دل

سوی یار دگر بردی

کشیده در میان کار

خلقی رابطرای

پس آنکه از میان خود را

بجا لاکی بدر بردی !

عالمی متفکر :

شیشه باده روشن ندی تانکنی

روز ما تیره تر از کارکده همیشه گران

هر روز دلدار را بکشد :

عقبن آن دو لب داری

بزهش گو رمن کنده

نرا هر روز بی جرمی

بگور اندر کفن زنده

و گاهی ناز و گریه کند :

چشمان بهش من پر آب مکن

دلم از عاشقی کباب مکن

در آن زمان شانه (از چوب پاشاخ) دوجانب داشت یکسوی کلان دلداله و دیگر سوسید .

دندانها . شاعر به دادا رمی گوید

ما جواند ر عشق تو و گریه چون آینه ایم

تو چرا در دوستی با ما دوسر چون شانه ای ؟

شاعری گوید : من اگر ترا بوم (یعنی باشم) یا نباشم یکی است :

ترا گریه بوم شاید

و گریه ، هم روا باشد :

ترا چون من فراوانند ،

مرا چون تو کجا باشد ؟

دلبر هم پاده گسار است :

آنجام لبال کن و پردا ر و مراده

اندك تو خورایسانی و سیا مراده

داداده را خراباتی می خواند :

دوش گفتم و را که ایدل و جان

سررا مایه میاهاتی

گر یکی بوسه خواهم از تودهی؟

گفت : لا والله ، ای خراباتی

يك سهرائی دلداری باعرا بی حدخور سند ، کند :

بکیوسه از و پادتم بس

آن بود ز عشق اولتوحم

زان بوسه همچو آب حیوان

اکنون نه ستائیم ، که لوحم

لی لی که برکت لوح آخر

من لوح نیم که روح روحم ا

شاعر یاد شب دوشینه را میکند :

من نصیب خویش دوش از عمر خود برداشتم

کز من با من و از شمشاد بستر داشتم

نرگس و شمشاد و بوسن مشک و سیم و ساه و گل

تا بهنگام سحر هر هفت در برداشتم

باز به آن مجلس دوشینه (از شاهکار های ادب دری آن زمان) :

ای رلیقان ، دوش مارا در سرا بی سور بود

رقتم آنجا ، گرچه راهی صعب و شب دیجور بود

دادم اند را ، زی درگاه آ نشاء بهان

هر چه اندر کل عالم ، عاشقی مستور بود

از چراغ و شمع کس را یاد نلاند زان صیب

گل جمال خوب رو بان نور اند و نور بود

جویا رخ را بجای آب میدادم شراب
 زیر هر شاخی هزاران عاشق مغمور بود
 هر که از وی بود ترسان، او بد نزدیک شد
 و آنکه از گستاخی نزدیک تر، او دور بود
 های های عاشقان با هوی هوی جدا دقان
 کسی ندا نستی که ماتم بود با آن دور بود
 مرا ره داد دربان دگر مرا منع کرد
 ز آنکه نام من روی در عاشق مشهور بود
 مگر ایام هجران مرا می رسد :

هر زمان از عشقت ای دلبر، دل من خون شود
 قطرها گردد ز راه دهن گان بیرون شود
 عاشق در عاشقی مشهور می شود :
 راز او در عشق او پنهان نمائند تا مرا
 روی زرد و آه سرد و بد گریبان بود
 دشواری ها و هجران مرا می رسد :

هر زمان هجران نوزاید جهان از بهر من
 خود جهان گویی بهجر عاشقان آهستن است
 داد ، ، بچون و آواره میشود :

برهنه ها و سرزائیم
 که دایم در خراباتم

همی باشد گرو هم کفشی و
 هم دستا و من هر شب

میشبست و مغمورم
 بعشق آن بت کائنات

مقان دایم برند آتش
 زبوت النار من هر شب !

عشق آتش در جگر میشود :

مرا عشق بکار بند ، چو آتش در جگر بند د

بزرگان در می دانم ، مرا عقد در بند د

عاشق ، جان تحفه می آرد :

گر هزاران جان لبش را هدیه آم ، گویدم

نزد عیسی تحفه چون آری می انجیل را ؟

تحفه جان هم بپوشد تمام میشود :

عاشقانت سوی تو تحفه اگر جان آرند

بسر تو که می زیره بگرمان آرند

ای بسایخ که در چمن و خن کنده شود

تا چو تو مهر گها می بنواسان آرند

مردم از غیرت یاری تو اجرام سپهر

بر سنا می غم و اندوه فراوان آرند

صد سال پیش از سنا می ، را بعد بلخی ، درباره بند عشق گفته بود «کاز کشیدن تنگتر

گردد کمند» . سنا می آن مطلب را تخمین میکند :

گفتم از عشقش مگر بگر بختم

خود بدام آمد کنون او بختم

بند من در عشق آن بت سخت بود

سخت تر شد بند ، تا بگر بختم !

سنا عرسا کن در میخانه میشود :

دگر بار ، ای سلیمان

بفلاشی در استاد م

بدست عشق ، رخت دل

بمیخانه فرستاد م

مده بندم که در طالع

مرا عشقت و فلاشی

کجا سودم کله ، بدست

بدین طالع که من زادم !

تأثیر باده عشق ، تا زبان اجل بجا می ماند :

با تشو رخ او ، ره که یافت ، گز تف عشق ،
هزار جان و چگرسخت ، زلف دود آماش
بلای دوستی او سرا شرابی داد
که جز اجل نبود مستی از شراب بلاش

حسن خوبان بی اینهمه نباشد :

حسن خوبان بزم باشد
کی بود بی های و وی
عشق مردان رزم باشد
کی بود بی هان و هین

دلده اده آدا پیری بکار می برد (و سنایی با این بیت سنگه اول سبکه هندی شعر دری را می گذارد):

کردم همه ره لاله گون
لغتم که آن دایر کنون
چون بسته بیند ره ز خون
باشد که گردد باز پس

ما شقی به اختیار خود نیست :

سر مرا گفتی : چرا پرروی من عاشق شدی ؟
عاشقی ، چنانکه خود کامی و خود را نمی بود
از جمال دوستی ، سیری نیا بد جاودان
هر کرا بر جان و دل عشق زلفهائی بود

کسی به در باد او نمی رسد :

چنانچه از عشق تود بگره هم نیست
سوگند خورم من ، که بجای تو کسم نیست
امروز منم عاشق بی مواس و بی یار
نریا دهمی خوانم و فریاد رهم نیست

مگر ، عاشقی را تا جوری می دانند :

ما را کلهی نهاد عشقش
کان بر سر هیچ تا جور نیست

اندر طلبش سوی ستایی
 غم تاج سربست ، و درد سر نیست
 دلد ار ، عشوق را خوار می دارد :
 لباشد عاشقت هرگز چو من کس
 اگر چه عاشق بسمار داری
 عزیزت خواهم ای جان چها نم
 ازا هست ، کاین چنم خوار داری
 دلد ا راز هیچ بازخواست نمی اند پشد :
 ای هوش و جان بی هشان
 جان و دل عاشق گشای
 از جان ما چه می نشان ،
 روزی اگر پرسند ازین ؟
 عشق همه زندگی را تباه میکند ، حتی قافله غم را :
 ای یارمقا سر دل
 پیش آی و دمی کم زن
 زخمی که زنی بر ما
 سردا نه و محکم زن ا
 اشغال دوعالم را
 در مجلس فلاشان
 چون زلف انکوریان
 بر هم نه و بر هم زن
 در چارسوی عنصر
 صد قافله غم هست
 یک نمره ز چالاکی
 بر قافله غم زن ا
 زاری عاشق به سردمان :
 ای قوم مرا رنجه مدارید ، علی الله
 معشوق مرا پیش من آرید ، علی الله

چنگه آغاز و انجام عشق :

چون درد عاشقی بجهان هیچ درد نیست
تا درد عاشقی نچشد مرد مرد است
آغاز عشق ، يك نظرش ، با حلاوت است
انجام عشق ، جز غم و جز آ، مرد است
حتی نمری باغ از آن آگاه است :
نگوئی تا بگلین بر
چه غافل دار آن نمری ؟
که چندان احسن میبازد
همی نا لد ، ز کم صبری !
با من اندر میگوید
که : سبعا نا انکارنده !
که بنگارد چنان روئی
بدان خوبی و خوش چهری !
اگر آتش پرستی را
ز عشق او تر ماند
ز بیم آتش عشقش
شود بهزار از گیری !
عاشق با ید از جا ، و عزت چشم پوشد :
ای سائی ! خواجگی ، با
عشق جان شرط نیست
جان به آبر عشق خسته
دل بکھوان شرط نیست
از جا نیزی آغاز کند :

چنگه در افتراک عشق هیچ بت روئی مزن
تا بشکرا نه زخمت اندر نیزی جان و تن
عشق دست از دین و آئین بردارد :
آتش عشق بی برد آبروی دین ما
سجده سودانیان برداشت از آئین ما

لایه این زهد نظر فرق ما کز راه دین
هم بساعت کرد کفر عاشقان تقین ما

عاشق دیگر سخن از « من » نگوید :

عشق تو بر بود زمن
یا به ما نمی و نمی

خود نبود عشق ترا

چاره زنی خویشتی

راست چو دیوانه شوم

بند مرا بر گسلی

باز چو شهاب رشوم

سلسله در هم نکنی

از من و من سر شدم

بر در تو ز آنکه می

من چو پیام تونه ای

من چو نامه تو نمی ا

با اینگونه عاشق با معشوق یکی شود :

من بدو چون بنگرم یا او بمن چون بنگرد

من می او کردم و او من ، بروزی چند بار

در لبش چون بنگرم ، از غایت لعلی خود

چشمم از عکس لبان چون می او بر شمار

عشق معنی توحید را ادا میکند (چنانکه در « دیوان شمس » نیز خواهد آمد) :

بگردن زریخ و زلف تو ما قبله شد الم

بیش از لقب و نام تو توحید بخوانم

گرز آتش عشق تو چو جمع آرزو تحقیق

سوزیم می خوش خوش ، تا هیچ نمانم ا

عاشق به اسکار عشق است :

با همه محنت که دادم من ز عشق

کو مرا بی قدر و آب و جاه کرد

لیکته خواهم عشق را گر چه مرا

او بکام دشمن و بدخواه کرد ا

عشق از آنجایی آمد که در آن حساب عقل و ماه و سال نیست

عشق خوبان اینچنین باشد

نه سه داند نه سال

کز کجا عشق آمد ، آنجا

نه خرد ما ندانسته سال

عشق برتر از سلطنت است :

میری چکند مرد ، که روزی بهمه عمر

بود ای بتی به که همه عمر اسیری ا

و عشق برتر از مدرسه و صومعه :

تا ما بسر کسوی تو آرام گرفتیم

اندر صف دانشوختگان نام گرفتیم

از مدرسه و صومعه کردیم کناره

در میگرد و مصطفی آرام گرفتیم

آیا این همه عشق و عاشقی مجازی ، و این همه دلداران و دستان بازاری در زندگی سنایی

حقیقت واقعی داشتند ؟

از عبارت اخیر نامه دوم سنایی (که در « مکانیب سنایی » ص ۱۷۱ آمده است) معلوم

می شود که این بیانات عشق مجازی ، متکی بر تخیل و بمقصد تفنن ادبی و با اشعار به عشق

حلیلی بوده ، و حقیقت واقعی نداشته ، ورنه در پی آن نامه با حرمت سنایی به عنوان یکی از

سادات ، چرا این اشعار بیاورد ؟ :

عقل و جانم برده شوخی

آفتسی ، عساره بی

باد دشتی ، خاکس بی

بی آبی ، آتش باره بی

زین یکی شنگی ، بلای بی

فتنه بی ، شنگوله بی

های بازی ، سر زنی

دردی کشی خونخواه بی !

هر صورت بیان عشق مجازی را وسیله اظهار مطالب عارفانه قرار می دهد و در بیان جان

نقاری به عشق « ره حقیقه » حکایت مجنون را می آورد ، که « پسته آه و شد ز راه چشم لیلی است :

چون بدید آن ضعیف آمو را
 و آنچنان روی و چشم نمکورا
 پند کردش سبک زدام او را
 ای همه عاشقان غلام او را
 گفت: چشمش چو چشم یار نیست
 اینک در دامن شکار نیست
 در ره عاشق جفا نه رواست
 هر خ یار، در پلایه رواست
 درد حدیقه، بکدو حکایه عشق مجازی را می آرد و معنی عشق حقیقی را از آن مراد دارد:
 اینچنین خوانده ام که در بغداد
 بود مردی و دل ز دست بداد
 در معنی آنکه عاشق عیب معشوق را اصلاً نبیند و حکا به دیگر درین بیان که چون
 عاشق دل به یکی داد، به دیگری دهد.
 رفت وقتی زن نکودر واه
 شد از کارهای مرد آگاه
 سنایی گرچه خرمن توبه را بر باد می دهد، مگر عشق را نگاه میداند:
 زباده بد مسالیا زود دادم
 که من خرمن توبه بر باد دادم
 زباده د عشقت بفریاد دایم
 نیا بد بجز باده تلخ دایم
 با تش کندم می بهم آنجا
 من اینجای عشق اندر آتش خنادم
 بدان آتش آنجا سباده که سوزم
 وزین آتش اینچارهایی میادم
 می تاسیان عاشقی را بیستم
 بلارا سوی خروشتن رو کشادم
 منم بنده عشق تا زنده باشم
 اگر چه زادر من آزاد زادم

بهر عشق تا عمر دارم نورزم
 اگر بیش باشد ز صد سال زادم
 دل از پادۀ عشق خوبان نتابم
 چنین باد تا باد رسم و نهادم
 مرا عشق فرسانروا استاد است
 من استاد فرمایم استادم !
 اینگونه عاشقی ، لورابه درگاه عشق حقیقی می رساند ، و این آرزو جان و دل او را فراموشی کرد :
 کی با فد کاین نفس بهر دازم ؟
 در باغ الهی آسمان سازم !
 از جان جهول دل فروهوم
 و ز عقل فضول سر بهر دازم
 گر لاز کنم بر آفرینش من
 هر زنده خلیفه ام رسد تا ز من
 چون رفت ستای از میان بیرون
 آنکه سخن ارسنای آغازم
 بخ یغ ! اگر این علم بهر اوزم
 در تفرقه سوی جمع بهر دازم
 با فد بهم رخسان معشوقم
 و ز صحبت خود دری کند بازم
 هر بیت که از سماع او گویم
 اول سخن ز معنی آغازم
 این است جواب آن کجا گفتم
 کی باشد کاین نفس بهر دازم ؟
 تا آنکه سخن از عشق مجازی می گذرد :
 کار دل ، با زای نگارها
 ز بازی در گنفت

حد حقیقت عشق واز-

- حد مجازی درگشت

گرها زی بازی از عشقت

همی لالی زدم

کار بازی بازی از لالی و-

- ز بازی در گذشت

اندك اندك دل برد-

- عشقت ایبت، گرم شد

چون زن پشی گرفت از

اسب تازی در گذشت

در آستان عشق حقیقی :

عشق حقیقی ، متکی بر علم حق است نه عام جسم :

ایده علم جسم مختصراست

علم رفتن بره حق دگراست

سای از نزد یکی باین درگاه شادمان میشود :

فلکم میرصادقان داند

خرد مہك عاشقان خواند

او راجیدت فرامی گیرد :

از عشق ندانم که کیم یا بکه سالم

هو رهنم تنم عاشق و سرمست وجوانم

ای وای من ، ارمن زغم عشق بهرم !

وی وای من ، ارمن بهمن حال بهانم !

از بیان حال خود عاجز میشود ، و اعتراف میکنند : « بزبان سرمشق نتوان گشت »

درمی یابد که باید اها از تکاپوی اندیشه غولان بیابانی (یعنی خود خواهان) بیرون شود :

ای سابی ، نرنی چنگه تو در برده قرب

تا بشمشیر بلا ، جان تو بر بان نشود

ست همت بود آن دیده هنوز از ره عشق

که بیرون از تله اندیشه غولان نشود

و باید از اندوه نه هراسد :

درو روشن عشق ، چه میری چه اسیری !
 درمذ هب عاشق ، چه جوانی و چه پیری !
 آنجا که گذر کرد بنا گد سپه عشق !
 رخها همه زرد است و جگرها همه خیری !

سزاوار عشق شدن بسی دشوار است :

ای ذات توناشد مصبور
 اثبات تو کرد ، عقل باور
 معشوق جهانی وند اری
 يك عاشق با سزاو در خور
 عاشق باید بی ساز و برگ جهان شود و سنایی این حقایق را در هنگام اقامت بلغ یا آیه که
 آهاز رهایی او از ظواهر بود :

برک بی برگی نداری
 لاف درویشی مزین !
 رخ چو عیاران نداری
 جان چو ناسردان میکن !
 ماهها باید که تا يك
 پنبه دانه زاب و خاك
 شامدی را حله گردد
 با شهیدی را کفن
 تا تودر بند هوائی
 از زرو زن چاره نیست

عاشقی شوتاهم از زر
 لا رخ آئی هم زن !
 جان نشان وهای کوب و -
 را دزی یلورد باش

تا هوی بالی ، چو دامن

برفشانی زین دمن

با سخنیهای سنا بی

خاصه در زهد و مثل

نخرد دارد خاك بلغ

امروز بر بحر عدن !

باسینه گنجشک ، نتوان باز عشق شد :

دعوی دین می کنی

با نفس دساز می کن

سینه گنجشک که جوئی

دعوی بازی می کن !

ورهمی خواهی کنی

بازی تو با حوران غلده ،

پس دین بازا ر دنیا

بوزنه بازی می کن !

ایدل اصولای عشقی

یاد سلطان می کن !

درو آزادگان

بسیار ویرانی می کن !

این دشواری ها را دهنه تو صدمه می کنند :

عاشق نشوی اگر توانی

تا در غم عاشقی نمانی

این عشق باختیار نبود

دائم که همین قدر بدانی

مرکز نبری تو نام عاشق

تا دختر عشق بر رخوانی

آب رخ عاشقان تر یزی

تا آب ز چشم خود نرانی

اینست ، نصیحت سنا می

عاشق نشوی اگر توانی

زهر بادۀ ، عشق ، خاصۀ خامان است ، و عوام را ازان پرهیز با بد :

ماتما می ده که جز می

عشق را بدرام نیست

وین دلم رطافت

اندیشه ایا م نیست

پخته عشقم ، شراب

خام خواهی ز ان کجا

سازگار پخته جا نا

جز شراب خام نیست

تانیفتد بر امید

عشق در دام هوی

کاین ره خاست ، اندر -

- وی ، مجال عام نیست

خامان خاس ، باسنایی پیدا نشوند :

مرحبا بحری که از

آب و گلش گوهر برند

چند ا کالی گزو

با کوزه سیم وزر برند

نی زهر کانی که بینی

سیم وزر آید بد بد

نی زهر بحری که بینی

گوهر احمر برند

در میان صد هزاران

نی ، یکی بی بهشت نیست

کز لیا بش انگیز

تاب جان پیور بر ند !

آنانکه چشم به نعمت های بهشت دارند ، هزاران دلدادگانه که لقا او را جویند :

دوستان ازان در گش سرزند

لقمه خواران خلد او ، دگرند

بره شرمست و مرغ سمن

چشم داری ، روی بیوم الدین !

دوستان زوجه لقا خواهند

دردعا زوجه رضا خواهند

توزی روز مرض نان خوا می

نی بشیر و غسل روان خواهی

میل تو هست جمله سوی طعام

نه بد ار الخلود و دار سلام

تا چه رسد به نعمت های این دنیا :

حفظ دنیا ست ، جمله راج و تمب

هست ملبوس و مطعم و مشرب

متکبر و مسکن و سماع و لقا

و عده داد هست بر ترا فردا

تو چو در بند و لید هر هفتی

بدرش ، زان سبب ، همی نفتی

عشق را کیستی ؟ لگوئی تو !

بر درها شقان چه پوئی تو ؟ !

عاشقی کار غیر مردانست

نه بد هو بهت بل به برهانت

نمل از سرودن و حد یقه و هنگامی که در سرخس بود از اهل قدرت کنایه می‌جست ، چنانکه در دیوان می‌خوانیم (و در مکتوبات نیز آمده است) :

در ماه ربیع الاول سه هفتاد و عشره و خسمائیه ، خواجه توام الدین
 ا بوالقاسم درگزینی ، وزیر سلطان پسر خنس فرا ز رسید .
 خواستی که سنا بی را ببیند ، و راحتی بروز گارا و فرساند ، که
 همت عالی و عادت آن صدر بزرگ همیشه آن بوده است . خواجه
 سنا بی ، متواری شد ، و استیفا خواست ، و دو نامه یاد و نصیحه
 بوی فرستاد بدو دفعه :

اتنداء بر عاشقان کن

گرد لعلت هست درد

و راداری درد ، گرد -

- مذهب رندان مگرد

درد را همه عشق می‌شناسد :

ای سنا بی ، عاشقی را درد باید ! درد کو ؟

بار حکم نیکوان را ، مرد باید ! مرد کگو ؟

بمان شرایط عاشقی را ، با بمان این درد آغاز میکند :

در جهان دردی طلب

کان عشق سوز جان بود

بس بجان و دل بخر

گر عاقلی ارزان بود

عاشقی بر خواب و خورد و

تخت و ملک و سیم و زر

شرم باد تا ساهتی -

- دل چند جا بهمان بود ؟

عشقبازی ز پید آنکس را

که جا نیاز د بهش

ذبح معظم جان او را
 دیت قربان بود
 درد پرستان عشق —
 از عاشقان آموز ادب
 تا ترا فردا ز عزت
 بهره مردان بود
 مرد باید راه رو
 و ز پیش خود برخاسته
 کو بتربان جان ، بگوید —
 طالب جان بود
 بد میان عشق ، عشق را از خود در رنج می دارند :
 خوبستن داری کنند
 ای عاشقان باد رد عشق
 گر چه ما باری نه ایم
 از عشقهای مرد عشق
 ما همه دهمی کنیم —
 از عشق و عشق از ما برنج
 عاشق آن باید که از معنی
 — بود ، در خورد عشق
 منای سر نوشت خود را بسته به عشق می داند :
 ازین بکثرت دلشادم
 که با عشق تو همزادم
 که تا این دهنه بگشادم
 دلم عشقت گزید ، ای جان !
 چو با عشق بتان زاید
 منای کی چنین گوید
 مرا ناگاه عشق تو
 بر آتش خوا بنید ، ای جان !

دلدار، خود سنایی را شوریده آفریده:

تا مستند کفر اندر

اصلام نهادستی

در کام دلم ز هری

نا کام نهادستی

بر جرم مه تا بان

برغان حقیقت را

هم دانه نگندستی

هم دام نهادستی

شوریده نخوانندی

زین پیش سنایی را

شوریده سنایی را

تو نام نهادستی!

در جواب قاضی فضل بن یحیی هروی، درسرخس گفته بود:

در مصاف عاشقان

در ستمهای پیدلان

ضربت قرب وصال

از درد نا پیدازند

جوشها در سینه عشاق

نمرا ز مهر تو

هر زمانی، تف، و وای -

- گنبد خضر ازند!

اینجواب شعر استاد م

که گفت اندرسرخس:

« چون همی از باغ، بوی -

- ز اف پا رمازند! »

دین عاشق ، عشقت :

از کیش و طر یتم چه برسی

عشقت مرا طریقت و کیش

واینگه بیان زندگی عاشقی ، بنام سنایی غزلوی :

ما باز دگر باره برستم ز غمها

در بادیه عشق نهادیم قدمها

کنندیم زدل بیخ هواها و هوسها

دادیم بغود راهبلا ها و الهما

اول ، بتکلف ، بنوشتیم کتبهها

واخر ، ز تحیر ، بشکستیم قلعهها

لیک زدیم از سردهوی چو سنایی

بر عقل زدیم از جهت عجز رقعهها

عاشق را باید که بدرگه معشوق زاری کند :

هر کسی را نور صدق عشق این ره کی دهد

صورت خورشید را اندر شب تاری مجوی

و رتو خواهی نفس شیطان از تو بی زاری کند

نام عشق دوست را جز از سر زاری مجوی

غم ، شرط عشق است ، و باید سر چشده افابت شود .

در بحر همان ، غوطه خور -

- از روی حقیقت

کأندر صدف عشق

به از غم ، گهری نیست !

ازا بر شمعانی -

- اشکی در فروبار

کأندر چمن عشق تو ،

به زین مطری نیست !

وترك عزت وجاه و ظواهر :

هر کوی راه عاشقی اندر فنا شود
تاریخ وقت او همه اندر پلا شود
آری ، بدین مقام نیاز د کسی رسید
تا عیش او بریده زهر دوسر اشود !
را هست بهر العجب ، که در و چون قلم زنی
بکثر منا زلش ، دهن از دها شود !
در منزل نخستین ، مردم ، ز نام و نامک
از روزگار روند هب و آئین ، جدا شود

عشق بسم الله ، باید دهند اری عاشقان است :

همچو سرد انتقام در راه دین باید نهاد
دیده بر خط « هدی للمتقین » باید نهاد
چون خرد جال نفست ، شد اسیر حرص و آرز
بعد ازین ، هر مرکب تقوات زین باید نهاد
هفت شارسنان لوط است نفس تو وقت سحر
همچو سردان بر هر
روح الامین باید نهاد
نفس فرعونست ، و دین موسی . و توبه چون عصا
رخ بسوی جنگ فرعون لعین باید نهاد
گر عصای توبه مرغیل لعین را بشکند
شکر آثر اید ، بر روی زمین باید نهاد
گر تو خواهی ، نفس خود را سستند خود گهی
در کند عشق « بسم الله » کمن باید نهاد
دفتر عصیان خود را سوخت خواهی ، گرمی
— دفتر عشق بی دو آستین باید نهاد 1

عانی از عشق توبه نکند :

توبه ، از عاشقان امید مدار
عشق و توبه بهم موافق نیست !

دل بهشقت است زنده و در تن مرد

مرده باشد. دلی که عاشق نیست

عاشق حقیقی، خود را از ردیف عوام بیرون میکند :

تار قم عاشقی

در دلم آمد پدید

عاشقی از جان من

نسبت آدم پرید

در صفت عاشقی

لفظ و عبارت بسوخت

حرف و بیان شدا بیان

نام و نشان شد پدید

سنایی باید خود را بی سنایی کند :

قبله چون میخانه کردم

پارسایی چون کنم ؟

عشق بر من پادشاه شد

پادشائی چون کنم ؟

او که بر رخ حسن دارد

جز وفا کجا رهش نیست

من که در دل عشق دارم

بی ولائی چون کنم ؟

چون مرا او بی سنایی

دوست تر دارد همی

جزایمی یا ده خود را

بی سنایی چون کنم ؟

عاشق را نباید که جز او را نهند ، تا در راه جستجوی او راه یابد :

تو جانی و انگاشستی که شعله‌ی

تو آبی و بند اشتستی سبونی

همه چیز را ، تا نجوئی نیایی

جز ایند و ست را ، تا نیایی نجوئی

بلین دان که تو او نباشی ولیکن

چو تو در سایه باشی ، تو اوئی !

بنابراین هستی عاشق را چمن می شناسد :

تا در ره عشق دوست چون آتش و آب

از خود نشوی نیست ، به هستی نرسی

این قصیده نتیجه حال نیشاپور است :

دلا تا کی درین زندان

نریخت این و آن بینی ؟

یکی زین چاه ظلمانی

برون شو ، تا جهان بینی !

جهانی کاندرو هر دل -

- که یابی ، پادشاهی

جهانی کاندرو هر جان -

- که بینی ، شادمان بینی !

اگر در باغ عشق آئی

همه فراغ دل یابی

و گر در راه دین آئی

همه تلاش جان بینی !

نظرگاه الهی را
 یکی بستان کن از عشق
 که دروی رنگه و بوی گل
 زخون دوستان بینی !
 خلیل ارنیستی، چبود !
 تو با عشق آی در آتش !
 که تا هر شعله ای ز آتش
 درخت ارغوان بینی !
 اگر صد بار در روزی
 شهید راه حق گردی
 هم از گهران یکی باشی
 چو خود رادریان بینی !
 در حدیقه این همه مطالب را با لهجه ارشاد بیان می کند :
 در ره عشق ما همه طفلیم
 عاشقان صافی اند ما طفلیم
 بالغ عقل را بسی یابی
 بالغ عشق کم کسی یابی
 عاشقی بیخودی و بیخوشیست
 عشق از اعراض منزل همیشهست
 بر تو چون صبح عشق پرتابند
 نه تو کس راه نه کس ترا یابد
 هر کرا عشق کوی اوتا زه است
 توبه او که بدروازه است
 و آنکه راه عشق کوی او نبود
 در دلی جسته جوی او نبود

وارستگی عاشق از همه

عاشق بجایی می‌رسد ، که از جهان بی‌خبر میشود :
 عاشق نباشد آنکه مراورا خبر بود
 از نردی زمستان وزگرمی تیز
 چون در میان عشق ، چوین اندر آمدی
 چون عین و قاف باش ، همه ساله پشت تو
 چشمداشت ندارد جز از عشق :
 گر جهان در پا شود ،
 چون عشق او همراه تست
 زحمت کشتی بخواب
 و با د کشتیان مکن !
 در مراعات بقاء ، جز -
 - در خرد ، عاصی شو
 در خیارات بقاء ، جز -
 - عشق را ، فرمان مکن !
 بستگی به اسباب جهان ، اورا ناروا ، مانند بت پرستی میشود :
 اسباب ، منمهاست
 چو احرام گرفتیم
 در شرط نباشد
 که پرستیم منمها !
 عاشق شدن احرام بستن است :
 لبیک زنان عشق ما تم
 احرام گرفته در وفا تم
 جزو ح ، طو لکه ندا ریم
 کز بادیه هوا پرائیم
 در عشق تو ، مرد دار کو تم
 آخر نه سفای و منانیم ؟ !

عاشقان را خطاب می کند :

درواه عشق ای عاشقان
خواهی شفا ، خواهی الم
کانه در طریق عاشقی
بلکه رنگه یعنی بیش و کم
از خویشتن آزاد زی
از هر بلائی شاد زی
هر جا که باشی راد زی
چون باغی از عشق شمع
عاشق که جام می کشد
بر باد روی وی کشد
جز رخش رستم کی کشد ،
رنج و کاب رستم ؟

معنی تسلیم بند :

گر براند ، آن ، غلامیم
ار بخواند ، مان ، رهی
گر زند ، آن ، بنده ایم و —
— و نواز ، چاکریم !

و حکمت صبر عاشق :

صبر گزیدیم بدم تو ، که در دام ،
به چاره شکاری ، غبه گردد ز طبعیدن
آرامش و راض همه در صحبت خلعت
ای آهوک از سر به این خوی رسیدن !
اینکه لری میان عاشق و عاقل در درگاه دوست :-
به شکاه دوست را شانی
چو بر درگاه عشق
عاقبت را سرنگون ساز
اندر آویزی به دار

عاشقان را خدمت معشوق

تشریفست در

عائلان و اطاعت معبود

تکلیف است و بار

هادی عشق، فراغ از همه شادی های جهان گذران است :

هر که در عاشقی تمام بود

پخته خوالش اگر چه خام بود

و آنکه او شاد گردد ، از غم عشق

خاص دالشی اگر چه عام بود

چه خبر دارد از حلاوت عشق

هر که در بند تنگ و نام بود

روزی از عشق اگر همی خواهی

گز سلامت ترا سلام بود

در ره عاشقی طمع داری

که ترا کار بر نظام بود

این تمنا و این هوس که تراست

عشق بازی ترا حرام بود

عشق جوئی و عالیت طلبی ؟

عشق با عالیت کدام بود ؟

بنده عشق باش تا باشی

تسلطانی ترا غلام بود !

تا همه زندگی ، عشق شود :

زندگانی عبارت از عشق است

دل و جان استعارت از عشق است

عاشق از همه فارغ شود ، بلکه از جان خود :

یا همه جان باش یا جانان ، که اندر راه عشق

در یکی قالب نباشد ، جان و جانان را مجال

کاسد و اسد شد آن سر حرام سامری
هست گفتار سنایی عشق را سحر حلال

فقط اسیر عشق باشد :

ای سنایی ! خواجگی در عشق جانان شرط نیست
جان اسیر عشق گشته ، دل بکیوان شرط نیست
گوش ، عشق جز سخن عشق نشنود :

گوش سر ، دوست و گوش عشق یکپست
بهره از این و آن ز بهر شکست

بیشمار ارچه گوش سر شنود
گوش عشق از یکی خبر شنود

نفس ، عقل و جان در میدان عشق

فراخ از دمسازی با نفس :

تا کی اندر راه دین ، با نفس دمسازی کنی ؟

بر در میدان این درگاه طنازی کنی ؟ !

اینست معامله عاشق با نفس :

بغ بغ آنرا که نفس را دارد

خوار و در پیش خویش نگذارد

و اینکه حال عقل در مصاف با عشق :

دل عقل از جمال او غیره

عقل و جان از کمال او تیره

نفس ، در سوگیش ، کمر دوزیست

عقل ، در مکشیش ، نو آسوزیست

چیست عقل اندرین سنج سرای

چزمز و رانوس خط خدای ؟

عقل را ، خود بخود ، چوراه نمود

پس بشایستگی و را بستود

عشق را داده هم بهش کمال

عقل را کرده هم بهش عقل

عقل عقل است و جان و جانست او

آنچه آن بر ترست ، آنست او !

باقا خدای عقل و نفس و حواس

کی توان بود کردگار شناس !

درمیدان حق ، عقل رعیت عشق است :

عقل شد خایه ، نفس شد دلق

مایه صورت پذیر و جسم صور

عشق را گفت : جز زمن مهراس !

عقل را گفت : خویشتن بشناس !

عقل دایم رعیت عشق است

جان بهاری حمیت عشق است

عشق را گفت : پادشاهی کن

عقل را گفت : کدخدائی کن

بمان کوتاهی عقل در درك صفات حق :

عز و صفی چو روی بنماید

عشق را جان و عقل بر باید

عقل کانجا رسید ، سر بنهد

مدرخ کانجا برید ، پر بنهد

عقل چون حلقه از زبون در ست

از صفات خدای بیخبر است

چنانکه عقل ، بلکه جان درین راه ناصراست ، مگر باز هم جان در خدمت پایدار تراست :

« عقل کل » در نقش روی -

- « دلبرم » حوران بماند !

جان ، ز جانی توبه کرد

آنجا بر جانان بماند

جان ز جان گردست هست

آنکه ، ز خاکهای او

جان بوندیش رفت و

جان جاویدان بمالد !

زخم خوار خویش را

بی زخم خود مگذار از انك

خوار گردد بتك كوینده

كه از ستدان بمالد !

عقل و جان در خدمت آن

بارگه ، رفتند لك

عقل كار الزای رفت و

جان افشان بمالد !

عقل چاره نفس را کند ، و عشق چاره طمع زندگی را ، و عشق برتر از عقل ، بلکه از جان است ، بلکه

زندگی جاودان باهد :

عشق برتر از عقل و از جانست

دلی مع الله وقت سردانست

كه اجل جان زندگان را برد

هر كه از عشق زنده گشت ، نه مرد

چون ترا عشق نیست ، کی خوانی

سزنان ، نخورده کی دانی

عقل ، چون نقش بست ، نفس مترد

عشق ، چون روی داد ، طمع ببرد

سنایی با ذکر دلی مع الله اشاره به حدیث شریف کرده است كه در راه خدای وقتی فراموشی رسد ، كه

لرشته مقرب و پیامبر و رسول را در آن مجال رفت و آمد نباشد ،

همان است كه عقل به عشق جای خالی می كند :

صبر كم گشت و عشق روز افزون

گمسه بی صبر گشت و دل پر خون

عقل با عشق در نمی گجد

زین دل خسته و غمت برد برون

عقل را نعره عشق دیوانه کند :

بر جمال چهره او

عقل ها را برهن

نعره عشق ، از گریبان -

- تا پادشاه چاک زدا

عقل بوعلی سینا ، در کوی عشق نایبناست :

دست عقلت چو چرخ گردانست

پای بند دلت تن و جانست

همه تشریف عقل از الله است

ورنه بیچاره است و گمرا هست

عقل در کوی عشق نایبناست

عالمی کار بوعلی سینا است

تا کنون ، عقل بود پروی میر

زو کنون ، عقل گشت امر پذیر

عشق خورشید است و عقل اختری بیش نیست :

ایدل اردر بند عشقی

عقل را تمکین مکن

محررم روح الاهی

دهور اتلغین مکن

خوش نباشد ، مشورت با

عقل کردن پیش عشق

قیله تا خورشید باشد

اختری را دین مکن

عقل و نفس و طبع همه خد متکامل عشق شوند :

هر کرا ، عشق او جمال بود

درد بی دال و راه ودال بود

گر چه بیرون طرب نژون دارد

نوحه گر عاشق از دین و دین دارد

مر دعا شق، نگه بود بر، باید
 مرغ دولت هر ده بر، باید
 مرغ دولت، چو خاک گئی، نبود
 زاغ هر جانی بی بود، بود
 نفس، در پیش عشق، سگک دار بست
 نفس در راه عشق بیکار بست
 عقل و نفس و طبیعت از بی زیست
 همه در جنب عشق، دانی چیست:
 نفس نشی و عقل نفاشی
 طبع کردی و عشق فراشی
 و عقل را اختیار لما ند:

این عشق جوهر است، هذا انجا که روی داد
 بر عقل ز هر کان، بزند راه اختیار
 پس باید عشق را گزید.

عشق بیکار و بست، او را در بر عوسی نشان
 عقل یکچشم است، او را در صف جمال کن
 عشق محتاج تدبیر نیست، و عشق جز عشق معنی ندارد:
 عقل را تدبیر باید

عشق را تدبیر نیست
 ما شغافان را عقل تر دامن
 گریبان گیر نیست
 عشق بر تدبیر خدد
 زا نکه در صحرای عقل

هر چه تدبیر است، جز
 باز چرخ تقدیر نیست

عشق عیار است، بر -
 - تزویر تقدیرش چکار؟

عقل با حلقه است، کاه را
 کار جز تدبیر نیست
 مرد عاشق، ارمده هزاران -
 دل دهنده، یکدم بدوست
 حاصل الدرد متش از
 تصویر، جز تشویر نیست
 عاشقی با خواجگی، خصم -
 - است، زن در کوی عشق
 هر کجا چشم افکنی
 تیر است یکسر، سر نیست
 عین و شین و قساف را
 آنجا که درس عاشقی است
 جز که عین و شین و قساف
 آنجا، دگر تفسیر نیست!

تن و جان و عقل را باید بگذاشت:

از تن و جان و عقل دل بگذر
 در ره او دلی بدست آور
 حتی که بستگی به جان مجاز نیست، تا چه رسد دایستگی به تن:
 ای سنایی، بگذر از جان
 در پناه تن مباش
 چون رشته یار داری
 جفت اهریمن مباش!

به مسافر عشق، توصیه میکند:

ای مسافر اندر این ره
 گام عاشق وارزن
 فرش لاف اندزن و ردو
 گفت از گردار زن

منزلی کایجا، نشان -

خیمه معشوق تست

خاله اندر سر به سازو

بوسه بر دیوار زن

جان و دل راه دور بباله -

- عاشقی، اقرار کن

بس بنام عاشقی، مهری

بر آن اقرار زن!

چون در معشوق کوی

حلقه عاشق وار زن

چون در بختخانه جوئی

چنگ در زنا رزن!

باید به شهر دل وطن گیرد، و بس پیش از مردن طبعی میرد :

سباز او بود کا و ل

لغزا با جان و تن گیرد

ز کوی تن برون آید

بشهر دل و وطن گیرد

اگر خواهد بقا یابد

بیا بد مرد تن اول

اگر معرولی باشد

که هم از خویشتن گیرد

همان آنت در عالم

که در میدان عشق آید

مصاف هستی و مستی

همه بر هم زدن گیرد

از آن اسرار پوشیده،

که عاشق دارد اندر دل

اگر بر خار بر خواند

همه عالم بمن گیرد !

مرا باری نشاید زد

بیش هیچ عاشق ، دم

که مرا عت غم دند

بگردم انجمن گردد

حتی که عاشق را منزل دل هم تنگی می کند :

هر که شد مشتاق او

یکبارگی آوازه شد

هر که شد جو پای او

در جان و دل منزل نکرد

خدمت پروردگار ، باید پگانه قید گریبان بنده شود :

ایزدانی که رهیت افسر دو جهان نشود

تا بر حسب تو ، فرش قدمش جان نشود

چنگ درد امن مهر تو چه گونه زند آنک

مرور خدمت تو قید گریبان نشود ؟

سخت بیست بود ، در طلب کوی تو آنک

مرور ، باد به ، بر یاد تو بستان نشود

مو کب جانستن چون بزند لشکر عشق

او بجز بر فرس خاص ، ببرد آن نشود

دل داده ، در میدان حکم ، نه سرو نه تن و نه خوشتن و نه دل است و نه جان :

چو آمد روی پروریم

که باشم من گممن باشم ؟ !

چه خوش وقتی بودی بمن

که من بی غلپشتن باشم

من آنگه خود کسی باشم

که در رسیدن حکم تو

نه دل باشم، نه جان باشم

نه سر باشم، نه تن باشم

ازین همه ، معنی شعر معروف سنایی دانسته میشود ، که سالک را نه تن و نه جان بکار است ، و نه

هر آنچه او را از دوست واماند :

مکن در جسم و جان منزل

که این دولت و آن والا

قدم زین هر دو بیرون نه

نه اینجا باش و نه آنجا !

هرچ از راه دورالتی

چه کفر آن حرف و چه ایمان

هرچ از دوست وامانی

چه زشت آن نقش و چه زیبا ؟ !

گواه رهرو آن باشد

که سر دشواری اردوزخ

نشان عاشق آن باشد

که خشکی بینی ز دریا !

آزادی عاشق از ظواهر

دیرین ، هنگامی که شور عشق بر دل سنایی حاکم شد ، با این کلمات سلمان را خطاب کرد ،

و فریاد بر کشید ، تا طوق عقالی یونانی را (که بوعلی و فارابی برگردان ایشان الکنه بودند) بیرون کنند .

مسلمانان، مسلمانان !

مسلمانی، مسلمانی !

ازین آئین بی دینان

بهشمانی، بهشمانی

مسلمانی کنون اسبست

بر عمری وعاداتی

دریغ، کو مسلمانان ؟ !

دریغ، کو مسلمانان ؟ !

برون کن طوق عقلانی

بسوی ذوق ایمان شو

چه باشد حکمت یونان

بیش ذوق ایمانی ؟ !

مترس ار در و سنت

توئی بی پای چون دامن

چو اندر شا هرله عشیق

ای سر چون گریبان :

بوقت خدمت یزدان

دلت را راست کن قبله

ازان کاین گار دل باشد

نباشد کار بهشانی

اگر ره حقت باید

زخود خود را مجرد کن

ازیرا خلق و حق نبود

بهم، هر ره ربانی

زهر این چنین راهی

دو هزار از سر پاکی

یکی زیشان، انا لعنه گفت

و دیگر گفت صیحانی،

عاشقی را بر تر از خواجگی و قناعت می شابد :

ای سنائی چند لاف از

خواجه و مهر زنی

دار قلابان نهی،

بی مهر سلطان زر زنی !

با «بجوز و لا بجوز» اندر -

- بشو، در کوی عشق

رخت دل در خانه نه ،

تا کی چو در بان در زنی ؟ !

جامه مؤمن ، سینه کافر،

رسم ترسایان بود

روی چون بوذرجمایی،

راه چون آرز زنی !

این همه رنگست و نمرنگ -

- است زینجا سرختاب

عاشقی شو، نامفاجا

چنگ در دلیر زنی

سماع روح ، نه در علوم منقول باشد و نه در علوم معقول :

سماع روح عاشق را

نه از نقل آورد ناقل

سماع شمع حکمت را

نه از نقل آورد یزدان

عشق نه در فرع میسر است و نه در آب و گل این جهان :
 عشق باز چه وحکایت نیست
 در ره عاشقی، شکایت نیست
 هر که عاشق شناسد از معشوق
 قوت عشق او بهدایت نیست
 چون وصیت کنم به عشق ترا
 که مرا نبوت و صایت نیست
 عشق ما را ولایتی داده است
 که کسی را چنان ولایت نیست
 هر کرا عشق نیست در دل و جان،
 در دل و جان او هدایت نیست
 عشق در عقل و علم در نایب
 عشق را عقل و علم را بت نیست
 عشق را بهر چه در س نکفت
 شاعری را در ور و ابیت نیست
 عشق حی است بی تفاوت
 عاشقان را از و شکایت نیست
 عشق حسیت از بیرون بشر
 عشق را آب و گل کفایت نیست
 یکساعت عشق، صد سال عقل را بر است :
 ای ز آب زلدگانی
 آتشی افروخته -
 و اندر و ایمان و کفر
 عاشقان را سوخته
 ای تن عشق تو یکساعت
 بهاء نداشت
 هر چه در صد سال، عقل ما
 ز جان اندوخته
 ما لکن را دعوت میکند تا از دنیای علمای ظاهر، بسوی صحرای روحانی بپردازیم :
 بیات اهل معنی را
 درین عالم بزم معنی
 بیات لطیف ربانی و
 احسان و کرم معنی
 همه صحرای روحانی
 پر از مردان حق معنی

ز صوت و ذوق داودی

هسته جانها خرم یعنی

لبینی در مسلمان

بجز رسمی و گفتاری

ز افغان مسلمانان

درین مردان رقم یعنی

واز عقل و جان و دل ، و همه ظواهر فارغ شود :

ناشده بی عقل و جان و دل ، درین ره کمی صوی

محرّم درگاه عشقی ، بابت زنا ر گردد !

رندان سحرگامی را در یابد :

ایامعمار دین ، اول -

دل و دین را عمارت کن

پس آنگه خیزو رندان را

- سحرگامی زبارت کن

بسیم و زر ، خراباتی

همی باتو ، فرو ناپد

تو بارند خراباتی

بجان و دل تجارت کن !

ضرورت فراغ از ظواهر ، سنائی را مایل به قلندری میکند :

برخی زایسنائی ، باده بخواه و چنگه

اینست دین ما و طریق قلندری

مرد آن بود که داند هر جای آید خویش

مردان بکار عشق نباشند سر سری

ضرورت فراغ از ریا ، وای نبوده مردمان صورت پرست ، او را بسوی هستی

و ملامت جوئی می کشاند :

ای سنایی دل به ادی

درین دلدار باش

دامن او گیر ، و از -

- هر دو جهان ، بیزار باش

مستی و عشق حقیقی

را بهشیاری شمر

نزد نادان مست و نژد -

زیرگان ، هشیار باش

از سرکوی حقیقت

بر مگردوراه عشق

با غرامت همنشین و

با ملامت یارهایش

ها عشق از درد هجران چه ، بلکه از بند وصل و ارسته میشود :

شرط مردان نیست ، در عشق جانان داشتن

پس دل اندر بند وصل و بند هجران داشتن

عشق نبود در دراداروی صبر آموختن

عشق چه بود ؟ ذوق را همدرد در مان داشتن !

عشق جز به عشق نیازمند نیست :

جز آتش عشق نیست پیرایه عشق

اینست پتا ما به و سرما به عشق

مثال شمع را می دهد :

ور همی بایدت کله ناچار

همچو شمع ، آن کله ز آتش دار

کا نکه در عشق شمع ره باشد

همچو شمع آتشین کله باشد !

تسلیم و توحید در عشق

باین گونه ، به معنی سخنان او ، در باره توحید ، و جستجوی خشنودی

ذات پکا که در حدیقه آمده ، دانسته میشود :

به حقیقت شونده از سرجهل

نیست این نکته با بت نا اهل

کاین همه رنگهای پرنیرنگ

خم و حدت کند همه بکرنگ

پس چو بکرنگ شد همه او شد

رشته بار بک شد چو بکتو شد

دل و جانش نهفته شد حق جوی

شد ز با نش حق دانا الحق ، گوی

کا نکه خشنودی احد جوید

نور توحید در لعل جوید

لعلش رو خه بهشت شود

در دو چشمش بهشت . . . شود

عشق و آهنگ آن جهان کردن

شرط نبود حدیث جان کردن

آنکسانی که مردا بن راهند
 از هم جان و دل نه آگاهند
 چون گذشتی ز عالم تکه و پوی
 چشمه زندگانی آنجا جوی
 تولد آری خیز عالم غیب
 باز شناسی از هنرها غیب
 حال آنهای صورتی نبود
 چون دگر کار عادتی نبود
 جان حضرت رسد ، بهما ساید
 و آنچه کز دست راست بنماید
 چون رسیدی حضرت فرمان
 پس از آنجا روانه گردد جان
 رختی دین آشنای داغ خود
 مرغ وار از انس بهار خود
 با حیات تو دین برون آید
 شب مرگ تو روز دین زاید
 در بیان شب دو همنه ، از معراج عاشق مستانه سخن میگوید :
 دوش مارا در خراباتی
 شب معراج بود
 آنکه مستغنی به از ما
 هم بهما محتاج بود
 عشق ماتمذیق بود و
 شرب ماتسلیم بود
 حال ماتمذیق بود و
 مال ماتاراج بود
 و این بود تسلیم و جدا نگیزد ریختا برستان ، ابراهیم خلیل الله
 چون عنانرا بدست حکم میرد
 آتش سی و هفت روزه میرد
 آری آری چو دوست آن باشد
 نار نمرود بوستان باشد
 دردم قربت ، عاشق را باید که من و تو بگذارد و از او ، او را بخواهد :
 چون ترا بارو ، اوی بردرگاه
 آرزو زو مطواه ، او را خواهد
 چون خدایت زدوستی بگزید
 چشم شوخ تو دیدنی همه دید

بر نگردد جهان عشق «دوئی»
 چه حدیث است این «منی و توئی» ؟
 نیست در شرط اتحاد نگو
 دهوی دوستی و پس «بن و تو» !
 بند ، کی گردد آنکه باشد حر
 کی توان کرد ظرف پر را
 عشق تحمل دویی را ندارد ؛
 بر نگردد جهان عشق دوئی
 چه حدیث است این حدیث توئی ؟ !
 خود پرستی بت پرستست ؛
 حقیقت بت پرستست آن
 که در خود هست پندارش
 پرست از بت پرستی چون
 در پندار در بندد
 بسا پیرمنا جاتی
 که بر مرکب فروما ند
 بسا رند خراپا تی
 که زین بر شیر نر بندد !
 برو همچون سنائی باش
 نه دین باشی و نه دنیا
 کسی کو چون سنائی شد
 در این هردو در بندد !
 عشق آزادیست ؛
 از حلال و از حرام ، گذشته ست کام عشق
 هستی و نیستی ست ، حلال و حرام عشق
 تسبیح و دین و مومنه آمد نظام زهد
 ز ناز گفتر و میکرده آمد نظام عشق
 آزاده ما نده ایم ، ز کام و هوای خویش
 تا گشته ایم از سر معنی غلام عشق
 زان دولتی که بی خبران را نصیبیه است
 کم باد نام عاشق و کم باد نام عشق !
 آزادی از همه ظواهر و معنی ظاهری صواب و خطا ؛
 آنجان بود شریف
 که دم دم ، ز دست «دوست»

هر لحظه ، جام جام
زال بقا کشد !

مرد آن بود که در -
- ره پاکی ، چو عاشقان

خط بر سر صواب و
قلم بر خطا کشد !

آزادی از معنی ظاهری کفر و دین :
هر که بر روی تو باشد
عاشق ، ای جان جهان
با جهان جان نباشد بود
او را ، هیچکار !

عالم کون و فساد ، از -
- کفر و دین آراسته ست

عالم عشق از دل
بر بان و چشم اشکبار

و آن زمان است که در عشق جان دهد :
ای سنایی کفر و دین در
عاشقی یکسان شمر

جان دده اندر عشق و آنکه
جانستان راجان شمر !

پس این را امر می گزیند :

خودیم و رویم از پس و از
گیریم دوزخ آن دلارام
کردیم مجاور غرابات
چندان بخوریم باد و خام

کز مستی و عاشقی ندانیم
کماندر کفریم یا در اسلام

کردی گفتیم ، خاصه گانیم
امروز هدیم ، جماعتی عام

امروز زمانه خوش گذاریم !
تا فردا چون بود سراپا تمام !

نیستی و هستی عاشق

در نصیده معروف بنام «کنوز العکمه» در معنی «لا اله الا الله»
«پنهان دلا» را می دهد و سرانجام عشق و حال عاشق را می گوید:

طلب ای عاشقان خوش رفتار
طلب ای همکوان شهرین کار
زین سبب دست ما و دامن دوست
بعد ازین گوش ما و حلقه یار
در جهان شامدی و ما نارغ ا
در قلع جرمه ای و ما هشیار ا
خیز تا ز ابروی پشاهم
گرد این خالک توده غدار
وزین آنکه تا تمام شویم
بای بر سر نه هم دا پره وار
بس بجار وی «لا» فرور و هم
کو کعب از صحن گنبد دوار
تا ز خود بشنود، نه از من و تو
«لن الملك واحد ا قهار ا»
همچو نه رود قصد چرخ مکن
با دو تا کر گس و دو تا مردار
کز دو بال سریش کرده نشد
هیچ طرار جعفر طیار
عقل در گوی عشق ره نبرد
تواز آن کور چشم، چشم مدار
کانه را اقلیم عشق بیکار ند
عقلهای تهی رو بر کار
کی توان گفت سر عشق بمقل
کی توان گفت سنگ خاره بخار
نکند عشق، نفس زنده قبول
نکند باز، موش مرده شکار
از ره ذوق، عشق بشناس
آن موسی ز راه و بهار
عاشقان را از عشق نبود رنج
دیدگان را از نور نبود نار

جان عاشق نترسد از شمشیر

مرغ معبوس نشکند ز اشجار

زانکه بردست عشق باز آیند

ملکه الموت گشته در منقار

مطلب را در بیتی خلاصه کرده است :

تا در ره عشق، چون آتش و آب

از خود نشوی نیست به هستی نرسی

معراج عاشق دار منصور حلاج است (۲۳۲-۳۰۹ ق. هـ) که ریختن خویش،

نشود و ارم آن پیش از سبایی در بغداد، از روی حکم اهل ظاهر حلال شمرده شده بود

ایدل از عقبات بایده،

دست از دنیا بدار

با کبازی پیشه گیر

راه دین کن اختیار

گرچه بوذر آرزوی

تاج داری و زحشر

دار چون منصور حلاج

انتظار تاج دار

از حدیث عشق جان

بازان سزن بر خیره لاف

تا توان در بند عشق

خویش باشی استوار

نیست عشق لایزال را

در آن دل هیچکار

کو هنوز اندر صفات

خویش، ماندست استوار

هیچکس را نمانده است از

دوستان در راه عشق

بی زوال ملکه صورت

ملکه معنی در کنار !

هر که در میهن عشق

نیکوان گام نهاد

چار تکبیری کند

بر ذات او، لیل و نهار

ایامی در تن آدمی و دود و دیر و در نهاد اوست تا «الا الله» بگوید ، و حال را با قال یکی کند:

زیر دام عشوه تا چند
ای - نائی دم زنی؟
گاه آن آمد یکی کاین
دام و دم بر هم زنی!
با تواند رهوست باشد
بی گمان ابلیس تو
تا تواند ر عشق دم در
خانه آدم زنی
گوئی: «الا الله» و آنکاهی
ز کوته دهد گی
که راقم بر علم و گاهی
تکیه بر عالم زنی
در نهاد تو دود و
فرعون با دعوی هنوز
تو همی خواهی که چون
موسی عصا بر هم زنی
نشود گوش تو هرگز
صوت موسی قار عشق
تا تو در بزم مراد -
خوبش ز برویم زنی
حال را با قال همراه کن
تواند راه عشق
ورنه چون بهما بگان
تا کی دم مبهم زنی؟

و اینک احوال عاشقار حق:

زخم خواران حکم، چون سندان
رخ بکرده ز ضعف، چون سوهان
چون همی عشق آنجهان دارند
همچو شمع و سرز جان دارند
پیششان روزگار چون بنده
درازانهاشان بزا بنده
هر کجا ذکر او بود، تو که بی؟
جمله تسلیم کن بدو، تو چه بی؟

مال و تن را بکردگار سپار

تا درون سرای یابی بار

ندیدن ما و من را:

بگذراز گفتار ما و من که لهو است و مجاز

عاشق مجبور را زیبا نباشد ما و من

ندیدن خودی را و من و تو را:

با «خودی» هردو دیوش باشیم

بی «من و تو» من و تو خوش باشیم

خودی یعنی هستی، نفس را حق حجاب باشد:

دوره دین قنّت حجاب تو است

هستی تو، برتلقاب تو است

هستی خویش را زره برگیر

تا شوی بر نهاد هستی - مرا

عاشق را گوید که نهان تو دوست حجاب «تو» هستی، آنرا ز پرهای در آرا:

از تو تا دوست نیست ره بسیار

ره توئی پس بر پرهای در آرا

از ازل، بهش عشق، همت و زور

خود کمر بسته زاده آمد، چو مور

جهد کن تا چو سرک بشنا بد

بوی جانت ز کوی او بآید

ز پرهای آرگو هر جانت

تا بدست آید آب حیوانت

با دل و جان بیاضدت بزدان

هردو نبود ترا همین و همان

نفس را سال و ماه گرفته دار

مردمانگارش و بجا بگذار

چون تو فارغ شدی ز نفس لیم

برسیدی بخلد و ناز لیم

بهش آنکس که عشق بر سر او است

کفرودین هردو برده در او است

پس عاشق خود را بنای معشوق کند، در عشق نیست شود، و آنکه در عشق

وجود هستی پذیرد، یعنی که بی رنگه شود و رنگه عشق گیرد، و بی نام شود و نام عشق گیرد:

وجود عشق عاشق را
 وجود اندر عدم سازد
 حقیقت نیست آن عشقی
 که بر هستی رقم سازد
 سازد عشق رنگ از هیچ
 روی ، بهر مخلوقی
 که رنگ عشق بی رنگی
 وجود اندر عدم سازد
 جمال عشق آن بودند
 که چشم ، سر کند پونا
 سماع وصل آن بودند
 که گوش سر ، اسم سازد
 علم بودن ، به عشق اندر
 مسلم نیست ، جز آنرا
 که همچون کوس ، جای خورد
 ز بیرون شکم سازد
 بهر عشق ، در ملک --
 خدا ، آن ده خدا گردد
 که شادی خانه دل ، در
 بهان شهر غم سازد
 نشست عاشق اندر بیت -
 کده ، واجب کند زهرا
 که آه عاشقان از بیت -
 کده ، بیت الحرم سازد
 هر آن چشمی که عشق از
 قبله خود ، سرمه بی دادش
 سر آن تا جور بیند
 که بر خا کفی قدم سازد

قربانی در عشق :

با کبازی و جان بازی عاشق را ایوان می کنند :
 ای سانی کی شوی در
 عشق بازی دیده باز
 تا نگردی ز هوای
 دل ، پراه دیده باز

ز آنکه عاشق را نیاز آنکه
 شمع آید بهش
 کز سر بهش، ز کل
 کون، گردد بی نیاز
 نیست حکم عقل جایز
 یکدم اندر راه عشق
 ز آنکه بیرونست راه او
 ز فرمان و جواز
 رنج عاشق، باز کی گردد
 بدستان و فسون
 شام عاشق، صبح کی گردد
 بتسبیح و بمآز
 عاشق آن باشد که کوتاهی
 نچوید بهر روز
 گرشب هجران شود
 جاوید برجانش دراز
 ای دل ار چون سرو، بالان
 نیستی در راه عشق
 دست را، زی گلستان
 وصل معشوقی میازا
 تا بوصف جان، بخرد
 باز آن بود در راه خود
 عشق جا آن مرترا
 هرگز نکردد دلتواز
 جان شیرین بر بساط
 عاشقی، بی تلخی بی
 در هوای مهر جا نان
 با کبازی گن، نیازا
 معنی جا نبازی منصور حلاج آن بود، که سر بریده به هوام سخن نمی گوید:
 دلبر جان رهای عشق آمد
 سر بر سر نهای عشق آند
 عشق با سر بریده گوید دراز
 ز آنکه داند که سر بود نماز

عشق هیچ آذر همه را نبود

عاشق جز رسیده را نبود

خیز و بنمای عشق را اقامت

که مؤذن گفت: «قد قامت»

عشق گوبنده نهان سخنست

عشق پوشنده برهنه تنست

چنان مشهور است که با یزید بسطامی «سجانی» گفته بود با خون دل منصور حلاج بر زمین

ریخته «والله» نوشته بود: «بنای ثنای خدای را می گوید:

مقدس که لایم است از صفات و کمال

منزهی که جلیل است بر نعوت جلال

هزار ناله شکوه ازل دهد هر شب

برای نفی عشاق بر جنوب و شمال

نهاده در دل عشاق «رهای قدم

چگونه گوید سر ازل زبان کلال؟

هر آنکه سربت «سجانی» و «والله» آورد

بتغ غیبت او کشته در هزار قتال

در حد یقه نیزبان حال با کان و معنی وجد با یزید و منصور حلاج راسی آرد و شرح میدهد

که حکمت جانبازی منصور آن بود که از میان او باش فاش نشود:

تنقیت کردن نفوس از پد

تقویت کردن روان ز خرد

رفتن از منزل سخن کوشان

بر نشستن بر رخا موشان

رفتن از لعل حق سوی صفتش

وز صفت زی مقام «مرتضی

آنکه از معرفت بهالم را ز

پرسیدن بآستان نیاز

بانا ز آنکه می که گشتی پلر

دل بر آرد ز نفس نیر و وار

درد ریز تو، نفس دل گردد

زان همه کرده، خاکچل گردد :

خان و سالی همه براندازد

در ره استعاضی بگدازد

در تن تو چو نفس تو بگذاخت

دل بند رنج کار خویش بساخت

بس از وحی نیاز بستاند

چون نیازش نماید حق ماند

نه زیاده و نه گفت و نای دانی

بایزید از بگفت « سبحانی ! »

بس ز با نیکه راز مطلق گفت

راست چندی کو « انا الحق » گفت

راز خود چون ز روی داد به پشت

راز، جلاد گشت او را گشت

راز، چون کرد تا گها بی تلاش

بی اجازت، میان او باش

روز را از ش چو حق نماید آمد

نطق او گفتن خدا ی آمد

صورت او نصیب دار آمد

سیرت او نصیب یار آمد

جان جانش چو شد تهنی ز او از

خون دل گشت بر نهان غماز

در حقیقت، عشق و عاشق و معشوق یکی است :

عشق ذات و صفات، شرکت نیست

بت پرستیدن از همه رو نیست

عشق هم عاشقت و هم معشوق

عشق دور و به نیست، پیکر و نیست !

و نیز می گوید :

زانکه عشق و عاشق و معشوق

بهر و ن ز بسن صفات ،

بسیکتن اند ، ای بیخرد

نز روی نفس ، از روی ذات ا

بس باید زنگار را از آینه سترد :

کرام معشوق جز عشقت از آنست

که او آینه زنگار دارد

نه هموار است راه عشق آنکس

که با جان عشق را هموار دارد

در عالم وجد احوال خود را می گوید :

گرچه از جمع بی نها زانیم

عاشق عشق و عشقا زانیم

نفس را باید نقش شاد روان (یعنی خیمه گاه) بشمار آورد و شهوت را قربان کرد ، نه عاشق

معشوق و عشق را یکی د بد :

خسبیز تا در صف عقل و

عاقبت ، چو لان کنیم

نفس کلسی را بدل بر ،

نقش شاد روان کنیم

دشمنه تحقیق بر

داریم ، ابراهیم وار

گوسفند. نفس شهوانی

بدو قربان کنیم ا

عاشق و معشوق و عشق

این هر سه را در يك صفت

که زلیخا ، که نبی ،

که یوسف کنعان کنیم

روح باطن گر چو یوسف
 گه شده است از پیش ما
 ما چو یعقوب از غمش ، دل
 خانه احزان کنیم
 نار عشق و بادعزم و
 خاک دالش و آب جزم
 عالم علم سنایی ، زن
 چهارارکان کنیم
 گاه رزم آمدیم
 تا عزم زی میدان کنیم
 مرد عشق آمدیم
 تا گرد او چولان کنیم
 چنگ در فراق آن
 معشوق عاشق کفش زنیم
 پس لگام نیستی را
 بر سدرسان کنیم
 خاکپای مرکب -
 عشاق را ، از روی لغز
 توتیای چشم شاهان
 همه کیهان کنیم

و این است معنی عشقی که ازلی بوده :
 پیش از آن کادم نبود و
 نام آدم کس نبود
 دو دماغ عاشقان بود ست
 ازین سودا خمار
 عقل را تقدیر چون
 از پرده بیرون کرد ، گفت :

گرد هر عاشق مگرد

ای معنصر ، جان زینهارا

زا نکه ایشان در جهان

د یو انگان حاضر تند

بند ایشا را نشای

دست از ایشان بازدارا

گر ز تو بندی بدی

برهای مجنون در عرب

عشق لیلی را ندادی

جای در دل خوا ر خوا را

لا چرم چون راه داد

از درد ، درد عشق را

برکشید از عشق لیلی

تیغ بروی صد هزار

این مطلب را در حدیقه در مقام اندر زگو بد :

لیستانی که برد رش هستند

نه کمر بر درش کنون بستند

کز ازل پیش عشق همت وزور

خود کمر بسته زاده اند چو مور

جمله اعضاء را به بند درآر

جان و اسباب جسمگی بسپار

ای بچاه غرور ماه اسیر

بر تود یو هوا بر مت اسیر

خیز ، کاین خاکدان مرای تو نیست

این هوس خانه ایت ، جای تو نیست

چکی بپله بسا طنشاط

اندرین صد هزار وصاله رها ط ؟

گر قبا ی فنا ، چطورا می سوخت
 برگش از سر قبا ی آدم سوخت
 خوشتن را ازین نفس برهان
 بهما از غلیختی برهان
 باش گنجور در شمعن غما گوی
 ور که بگذر ز انجم و افلاک !
 عاشق را با بد که از خود را می یابد ؟
 چشم روغن هاد مان کز خود را می یابیم
 در مفاک غما که تیره ، روشنائی یابیم
 از خود چه ، بلکه از این محبت که از جانب اوست را می یابد و همه محبت از سوی
 معشوق شود چنانکه آب چوی آب در پا شود :
 غما آب عشق هست مقلوبش
 خود ترا شرح داد مقلوبش
 ابر چون ز آفتاب دور شود
 عالم عشق پر ز نور شود
 ابر چون کبر مظلم است و کدر
 کاب در جمله نا اوست و مبغیر
 اندک او ، حیات انسان است
 باز بسا رخ آفت جان است
 پس موحد محب حضرت اوست
 که محبت ، حجاب عزت اوست
 ای محب وصال حضرت غیب
 تا نجوئی وصال طلعت غیب
 نکشی شربت ملاقاتش
 نهشی لذت صلت با تاش
 برده عاشقان رقیق تر است
 نفس این برده ها دلیق تر است

دست و پائی می زن اند رجوی

چون بد ریاری ، رجوی مگوی

این است معنی فنا از خود :

کسیرا که سر حقیقت میا ن شد

مجاز صفای وی از وی نهان شد

نشان آن بود بروجود حقیقت

که نام وی از نیستی بی نشان شد

نه بینی که هرگاه زخود گشت لای

ترین قضا گشت و صاحب قران شد

مرگ عا شق و آخرت عا شق

و این است معنی تجرید که آما ز تو حید است :

هر که خواهد ولایت تجرید

و آنکه جوید هدایت تو حید

ازد رو نش ، نبا بد آسا بش

وزیر و نش ، نشاید آرا بش

آن ستا بش ، آمد رنما بش اوست

برگ آرا بش ستا بش اوست

حالی است که به نیستی عاشق در معشوق ، و بی نشان او در نشان معشوق متج می شود :

اگر ذاتی تواند بود

کز هستی توان دارد

من آن ذاتم که او از نیستی

جان و روان دارد

و گر هستی بود ممکن

که کم از نیستی باشد

من آن هستم که آن از بی

نشا ننها ، نشان دارد

عاشق در لستی نفس، چون اسب در آتش هست شود، یعنی در هستی عشق ؛ -

بیش مردان راه، رخ مفروز
خویشتن را تو چون سبند بسوز
آن جمال تو چیست ؟ مستی تو
وان سبند تو چیست ؟ هستی تو
خویشتن را در این طلب بگدا ز
در ره صدق جان و دل در باز
جهد کن تاز نیست همت شوی
و ز شراب خدای مست شوی
هر که آزا دگردد آنجا هست
حلقه در گوش و بند بر پا هست
لیکن آن بند به که مرکب بخت
لیکن آن حلقه به که حلقه و تخت

معنی بهشت، عوام را چیزی است و عاشقان را چیزی ؛
سرخ و حور از بهشت ابدان است
حکمت و دین بهشت یزدان است
نبود جز جمال ایزد قوت
عاشقا را بخت ملکوت

در مقام مناجات می گوید :

در بهشت لعل ، همه خاندان
در بهشت تو ، دو زخ آسمان
بس عاشق راست که از آرزوی بهشت ، آزاد شود ؛
ناشده در بهشت و دار سلام
چون سلامت بود ، نه گفته کام ؟
چون ازین هر دو فارغ آئی تو
آنکهی ، خیر را بشائی تو

خبر مناجات می گوید :

خنده گیرند عاشقان از تو

گریه خندند عارفان از تو

بردت خوب و زشت را چکنم؟

چون تو هستی بهشت را چه کنم؟

عشق بهتر است از خلد ، وزیر کی کار ابله است ، عاشقی کار آدم ، ورنه دل و عقل و جان
تا به عشق تسلیم نشوند ، بیهوده اند :

دل خریدار نیست جز غم را

آن بنشیند ، ای ؟ که آدم را ،

عز علمش سوی چنان آورد

باز عشقش به خاک دان آورد ؟

چون ره عشق رفت ، سلطان شد

چون ره خلد رفت ، عربان شد

عشق در پیش گهر و دل بگذار

که زد لخمه بر نهاده کار

زیر کی دیو و عاشقی آدم

این همان تابان رسی دردم

عاشقی بسته خورد نبود

عزت عشق نیک و بد نبود

مرد را عشق تاج سر باشد

عشق بهتر زهر هنر باشد

عقل عزم احاطت وی کرد

عزت عشق پای او بی کرد

عاشق دیگران را بگذارد ، و در بی سلاست با شد ، و از مرگ نترسد ، زیرا هر که از عشق
زنده شود ، هرگز نمیرد :

عشق و بس انفات زی دگران

سوی غیر ی بغا فلی نگران

هر که او مدعی بود در عشق
 هست پیداد کرده او بر عشق
 عشق را راه بر سلامت نیست
 دوره عشق استقامت نیست
 عشق را بیخودی صفت باشد
 عشق را خون دل صفت باشد
 هر کجا عشق چهره بنماید
 دل و جانش بهیچله بر باد
 گسی لبا بدو به عشق بر پرواز
 عشق عنای سفر است امروز
 چون ترسی همی ز مردن خویش
 عاشقی با ش تا نمیری پیش
 که اجل جان زهر کان را برد
 هر که از عشق زنده گشت نبرد

این است معنی مرگ، عاشقی را و معنی «موتوا قبل أن تموتوا» یعنی بمیرید پیش از آنکه
 بمیرید، و مطلب از آن آزاد شدن از زندگانی جهان گذران است پیش از آنکه اجل فرا رسد:

بحرای حکیم از چنین زندگانی
 کز این زندگانی چو مردی بمانی
 ازین زندگانی، زندگانی نپذیرد
 که گر گشت و ناپاید زگرگان شجانی
 درین خاکدان پر از گرگ تا کی؟
 کتی چون سگان، رایگان با سبانی!
 یک روزه رنج کدائی نبرد
 همه گنج محمود ز ابلهستانی
 بدان عالم پاک مرگ رساند
 که مرگ است سرمایه زندگانی
 هر چه مرگ، با جان هفت که گوید؟

که تو بینان هستی ، مهمانی !

در حدیقه گوید :

بیش مردن ببرد تا بر می

ور نمردی ، و زو بجان نر می

عاشق پس از فراغ از ساز و برگ جهان ، دیگر از رو برو شدن به اجل نهراسد :

چون ازین شاخها شدی بی برگ

دست را در کمر زنی با برگ

نشوی برگ را دگر مگر

با بی از عالم حیات خبر

دست تو چون بشاخ برگ رسد

پای تو گردد کاخ برگ دود

درین صورت ، مردن جسم ، زادن جان می شود ، و عاشق از برگ بدل و جان استقبال میکند :

در جهانی که عقل و ایمانست

مردن جسم ، زادن جانست

تن لدا گن که در جهان سخن

جان شود زنده چون ببرد تن

دشمن حق تن است ، خاکش دار

قبله حق دلست ، پا کش دار

برگ هدیه ست نزد داننده

هدیه دان میهمان ناخواسته

سوی دین ، هدیه خدا پیش دان

آنکه ناخواسته آیات مهمان

برگ چون رخ نمود ، هیچ مثال

بدل و جان نمی کن استقبال

برگ عاشق برگ نیست ، زیرا برگ در آن زمان خود مرده باشد :

روزی آخر ز چرخ بایسته

هم قوتانی وهم بسایسته

گر ترا از حواس، مرگ برید
 مرگ هم مرگ خود بخواند دید
 هارن ارچند چیز ها شاید
 هم بنوده شود چو وقت آید
 باین معنی، عاشق را گوید تا مرگ را حق بداند
 مرگ را جوی کاندین منزل
 مرگ حقست و زندگی باطل

این حکایه را می آرد :

عاشقی را یکی لمرده دید
 که می مرد و خوش می خندید
 گفت کآخر بوقت جان دادن
 چیست این خنده و خوش استادن
 گفت خوبان چو برده برگیرند
 عاشقان پیششان چنین مهر ند
 عشق برتر از مرگ، و چون ملك الموت است مرگ را :
 آتش بارو برک باشد، عشق
 ملك الموت مرگ باشد، عشق
 و عاشق را مرگ نیست :

پایان عاشقی نه پدید است تا ابد
 پس سال و ماه و وقت در آواز کجا بود
 آنرا که زندگیش عشق است، مرگش نیست
 گرگز همان مهر که مرا و را فنا بود
 و آن منزلی است که عشق بر دل سلطنت کند :
 ای عشق تو بر دلم خداوند،
 من بنده عشق جاودانم !

عیسی علیه السلام، راه جمعه صلیبوت را پیود، و آماده شد که ناسوت یعنی شخص آدمیزاد او بر
 دار کشیده شود (و خدای او را از دار نجات داد) و او را هستی جاودان نصیب شد:

بر در شه گدای نان خواهد
 باز عاشق غذای جان خواهد
 عاشقان چنان و دل فدا کردند
 ذکر او روز و شب غذا کردند

کی ز لاهوت خود بیابی بار
 تات، ناسوت، پر نشد بردار
 ز آنکه عیبت را سوی «لا هوت»
 «هست» در راه جمعه صلیوت
 نیست کن هر چه راه ورای بود
 تات دل خانه خدای بود
 و این حال مخلصان است، که خدای مقصد خلقت ایشان را عشق فرموده:
 کی تبه گردانش هرگز هست گارروز
 صورنی کایزد برای عشق بازی آفرید
 و عاشق را باید که همه دوست شود:
 تا در چمن صورت خویشی بنماشا
 یک میوه ز شاخ چمن دوست نگیری
 از پوست برون آی و همه دوست شو، اینرا
 کالنگه که همه دوست شوی، هیچ نمیری
 از می عشق یزدان، هرگز مشیار نشود:
 خواهی که بیاسانی
 مانند سنا می گو
 هرگز ز می عشقش
 هشمار نباید شد
 در «حذیقه» سخن از زیرکی ابلیس گفته است و در دیوان بهان حال ابلیس را از زبان وی
 می آرد، چنانکه منصور حلاج از زبان ابلیس بهان کرده بود:
 با او دلم بهر و مودت یگانه بود
 سمعخ عشق را دل من آشیانه بود
 در راه من نهاد، نهان دام مکر خویش
 آدم میانه حلقه آن دام دانه بود
 میخواست تانسانه لعنت کند مرا
 کرد آنچه خواست آدم خاک می بهانه بود
 بودم معلم ملکوت اندر آسمان
 امید من بخلد برین جاودانه بود
 هفتصد هزار سال، بطاعت پیوده ام
 و ز طاعت هزار هزاران خزانه بو.

در لوح خوانده ام که یکی لعنتی شود
بودم گمان بهر کس و بر خود گمان نه بود

آدمز خان بود من از نور پا که او
گفتم یگانه من بوم و او یگانه بود

گفتند ما لکان که : نکردی تو سجده ای !

چون کردم می ، که پامنش این در میان نبود ؟

چون سخن از « مکر » خیرالما گرین آمد ، درینجا به « حدیقه »

رجوع میکنیم و کلمات « حدیقه » هم به پیروی منصور حلاج است
که گفته بوده ترا تو صیه میکنم تا به مهر خدای غر نشوی ، و
ایمن نباشی : سنا بی در مناجات می گوید :

امن و مکر تو هر دو یکسانست

عاقل از مکر تو هراسانست

ایمن از مکر تو نشاید بود

طاعت و مصیبت ندارد سود

می خواهد احوال عاشق را در سخن آورد ، اما می داند که باید از
کار منصور عبرت بگیرد ، و از گفتن نگفتنی ها زبان باز دارد :

چنان گشتم ، که نشناختم

کسم جز بیچگو نه چو - ن

که ذات من ، نه تن دارد

نه دل دارد ، نه جان دارد !

دو صد بر هان فزون دارد ،

خرد بر نیستی من

بهر بر هان که بنماید

دو صد گو نه بیان دارد !

که داند تا چه چیز من

که باری من نمی دانم

وگر چه نیک اندیشم

که ذات من ، چه سان دارد ؟

نگنجم در سخن پس من

کجا در گنجد ، آنکس کجا و

بدستی در ، مکان دارد

بدستی در ، زمان دارد

اگر بسیار بیندیشی

خرد باشد از او عاجز

کجا بر آسمان تاند -

شد آنکو فردبان دارد

خرد کمتر از آن باشد
 که دلو، درو ی کند منزل
 مفیلان چیست تا سیمرغ
 درو ی آشیا ن دارد ؟
 خرد را آفر یند او
 کجا اندر خرد گنجد
 بنان در خط نکند ار
 چه خط نقشی از بنان دارد !
 خرد چو ن جست یکچند یش
 باز آمد بتو میدی
 چه چیز است اندرین دلها
 که دلها رانوا ن دارد ؟
 و رای هست و نیست و گفت
 و خاموشی و اندیشه
 و رای این و بر تر زین
 هزارا ن ره مکان دارد !
 معانی و سخن ، یک با دگر
 هرگز نیا میزد ،
 چنان چو ن آبیو چون رو غن
 یک از دیگر گرا ن دارد !
 معانی را اسا می نه ،
 اسا می را معانی نه ،
 و گر نه گفته گفتسی
 آنچه در پرده نهان دارد !
 همی دردم از آن آید
 که حالم ، گفت نتوانم
 مرا تنگی سخن در «گفت»
 سست و ناتوا ن دارد !
 معا نیهای بسیار است
 اندر دل مرا لیکن
 نکند چو ن سخن در د ل
 زبان را تر جمان دارد !
 مرا ، هر گاه سخن گویم
 شود عالی سخن لیکن
 تکبیا نم خرد باشد
 و گفتم کان زبان دارد

دریفا آن سخن‌ها یی
 که دانم گفت نتوانم
 و گر گویم از آن حرفی
 جهانی کی توان دارد
 بجایی می رسد که کو تا هی بیان و گمان ، آدمی را در می
 یابد :

از هر چه گمان برد دلم، یار نه آن بود
 پندار بد آن عشق و یقین جمله گمان بسود
 در جستجوی معشوق سراسیمه میشود و گرد زمین را (که
 مدور می شناسد) و آسمان را می جوید :

ما راز عشق کردی
 چون آسیای گردان
 خود همچو دانه گشتی
 در ناو آسیای
 که در زمین دلبها
 پنهان شوی چو پروین
 گاه از سپهر جا نها
 چون ماه نو بر آئی
 گویی : مرا بجو یی
 آخر کجا بجویم ؟
 در گردگوی ارضی ؟
 یا حلقه سمایی ؟

مجنون وار سخن می گوید :
 ای مسلمانان ، ندانم
 چاره دل چون کنم !
 یا مگر سو دای -

عشق او، ز سر بیرون کنم
 آتشی دارم درین دل
 گر شراری بر زخم
 آب دریا هابسوزم
 عالمی ها مون کنم
 مسکن من، در بیابان
 مونس من آهوان

هر کجا من نی زخم
 از خون دل چپخوری کنم ؟

عشق بحر محیط عشق میشود :
 ای مسلما نا ن، مرا
 در عشق آن بت غیرت است
 عشق بازی نیست کاین خود
 حیرت اندر حیرت است
 عشق دریا ی محیط و
 آب دریا آتش است
 مو جها آید که گو یی
 گو هبا ی ظلمت است
 در میان لجه اش سیصد
 نهنگ داور ی
 بر کران ساحلش صد
 ازدها ی هیبت است
 کشتیش از اند هان و -
 -لنگر ش از صا پری
 باد بانش رو نها ده
 سو ی باد آفت است !

ناگهان لطف ایزد نجاتش می دهد :
 مرده بود م غرقه گشتم
 ای عجب زنده شد م
 گو هری آمد بدستم
 کشش دو گیتی قیمت است
 خلاصه طریقت عاشقان

این همه راز های مرا حل عشق را در حدیقه بیان میکنند :
 عشق را رهنمای وره نبود
 در طریقت سرو کله نبود
 عشق معشوق اختیاری نیست
 عقد زانسان که تو شماری نیست
 عشق را کس وجود نشناسد
 هر دلی را وطن نه بر باشد
 گرنگو بنگری ، نه جای شک است
 عشق را ره و رای نه فلک است
 سو ی آن ، کفر و دین و زشت و نکو ست
 که زمین نفس پیوسته از دلی پر نیست

نقد عشق از سرای ار. واحست
 نه ز اشخا می و شکل اشباحست !
 راه نایافته ، یافتن است
 عشق بی خویشتن ، شتافتن است
 کفر و دین ، عقل ناقص بود
 عشق با کفر و دین ، کدام بود ؟
 هر چه در کائنات جز و و کل اند
 در ره عشق طاقهای پل اند
 عاشقی ، خود نه کار فرزانه است
 عقل در راه عشق دیوانه است
 در ره عشق کاینات همه
 ستند از عجز خود برات همه
 عود و بیدی گه سوختی همبر
 دود اگر دو ، یکیست خاکستر
 پیش آنکس که عشق را هیراوست
 کفر و دین هر دو پرده داراوست
 عشق بر تر ز عقل و از جانست
 «لی مع الله» و قوت مردانست
 عقل ، مرد یست خواجگی آموزد
 عشق ، در دیست پادشاهی سوز
 عرش و فرش از نهاد او حیران
 باز گشته ز راه سرگردان
 کس نداده نشان ز جوهر عشق
 هیچکس نا نشسته همبر عشق
 آنرا که خدا خواسته ، از عشق گریز نباشد :
 بر گذرگاه باز روز شکار ،
 آمن از قبض کی بود دراج !
 مراحل دشوار عشق و عاشقی را بپایان میکند :
 عاشقی گر ، خواهی از دیدار -
 معشوق قوت نشان
 گر نشان خواهی ، در آنجا
 جان و دل بیرون نشان !
 چون مجرد گشتی و
 تسلیم گردستی تو دل
 بیگمان آنکه تو از
 معشوق خود یابی نشان !

چون ز خود بیخود شدی
 معشوق خود را یافتی
 ذات هستی، در نشان -
 نیستی دیدن توان
 نیستی دیدی که هستی را
 همیشه طالبست
 نیستی جوینده را هستی
 گم اندر کپکشان !
 تا همی جویم بیایم
 چون بیایم گم شو م
 گمشده گمکرده را
 هرگز کجا بیند عیان !
 چون تو خود جوئی مرا و را
 کی توانی یافتن
 تابازی هر چه داری
 مال و ملک و جسم و جان !
 آنکهی چون نفی خود دیدی -
 و گشتی بی ثبات
 که فنا و گه بقا و -
 که یقین و گه گمان
 که تحرك و گه سکون و -
 گاه قرب و گاه بعد
 گاه گو یا گه خموشی -
 که نشستی گه روان !
 که سرور و گه غرور و -
 که حیات و گه ممات
 که نهان و گه عیان و -
 که بیان و گه بنان !
 حیرت اندر حیرت است و -
 آگهی در آگهی
 عاجز در عاجزی و -
 اند هان د راند هان !
 هر که ما را دوست دارد
 عاجز و حیران بود
 شر طما اینست اندر -
 دوستی دوستان !

(بنان کلمه عربی بمعنی انگشت است)

ودر حدیقه، نیز اکثر مطالب را بر عشق، چنین مختصر می‌کند:

آب آتش فرو ز عشق آمد
آتش آب سو ز عشق آمد
عشق بی چار میخ تن باشد
مرغ دانا قفس شکن باشد
بنده عشق جان حر باشد
مرد گشتی، چه مرد دریاشد !
سر گشتی آرزوت ببر
قعر دریاست، جای طالب در
طالب در و آنکهی گشتی ؟
در نیابی نیت بدین زشتی !

مرد در جوی را بدریا بار
جان و سر دان همیشه پای افزار
سفر آب را بسر شو پیش
اندر آموز هم ز سایه خویشی

بیخودان را، ز عشق فایده ایست
عشق و مقصود خویش ؟ پییده ایست !
نیست در عشق حظ خود موجود
عاشقانرا چه کار با مقصود ؟
عاشقان سر نهند در شمشاد
توبرانی که چون بری دستارا
عشق و مقصود، کافری باشد !
عاشق از گام خودبری باشد !

عاشق آنست کوز جان و زن
زود بر خیزد او نگفته سخن
جان و تن را بسی محل نهند
گنج را سکه دخل نهند
و در دیوان، سالک عاشق را توصیه میکنند :

خیز ای بت و در گوی -
خرابی قد می زن
باشیفتگان سر -
این راه د می زن !

بر عالم تیرید
ز تفرید رمی ساز
در بادیه حجر
ز حیرت علی زن

بر هر چه توانیست
ز بهر شی میبازد و
و زهر چه ترا هست
ز اسباب ، کمی زن
جمع آرد همه فقر قلـ
- خویش بجهد ت
بر ذات دعاوی
ز معانی ر قمی زن !
از علم و اشار ات و -
- عبارات حذر کن
روز زهد و کرامات -
- گذشته ، ند می زن
از کفر ز تو حید
مگو هیچ سخن هم
پیرا من خود زین
دو خطر ها هر می زن
چون فرد شد ی زین -
همه احوال ، بتصدیق
در شا هر فـ فـ فـ
حقیقت ، قد می زن

قافیه این غزل دیگر اونیز امر فعل «زدن» است .
ای برادر ، در ره معنی قد مـ هشیا زن
در صف آزادگان ، چون دم زنی ، بیدار زن
شو خرد را جسم ساز و عقل رعنا را بسوز
تیغ محو ، اندر سر ای نفس است کبار زن
گام زن مردانه وار و بگذر از موت و حیات
از دو کون اندر گذر ، لبیک محرم وار زن
از لباس کفر و ایمان ، هر دو بیرون آی زود
بر دیار ی ، همچو ابرا هیما دم وار زن
مال را دجال دان و عشق را عیسی شناس
چون شملی از خیل عیسی ، گردن دجال زن !
امر فعل «زدن» را از آن بکار می برد ، که اندر زن های اواز همین
جمله است :

از برای آبروی عاشقان ، بردار عشق
عقل رعنا را بر آرد و آتش را در دوزخ

د رمیان عاشقان ، بی آگهی چشم و دهان
 اشک عاشق و از پا شرونعره عاشق وارزن
 خلاصه آنکه رهنمای را معشوق همان عشق است :
 مرد را درد عشق را هبر است
 آتش عشق مونس جگر است !
 هر کرا درد را هبر نبود
 مرو را ، از آن جهان خبر نبود
 و همان عشق ، نیروی عاشقی را بخشاید :
 طفل را باز عشق پیر کند
 باشه را عشق پشه گیر کند
 و اگر عاشق سخن نگوید ، حال او خود معنی سخن دارد :
 آنکس در راه عشق خاموش است
 نکته گو یست اگر چه ناطق نیست

زیرا:

آنرا که تو خون ریختی از شوق، نیاید
 از لبت تیغ تو از آن گشته فغانی!
 عاشقان خود ایمن راه را پسندند :
 عاشقان را درین ره جانسوز
 تپش راز به که تابش روز
 و پیوسته دعا میکنند :
 ای نهان دان آشکار امین
 توریسانی گمان مابه یقین
 می دانند که معرفت خدای حاصل نشود جز به لطف خدای :
 بخودش کس ، شناخت نتوانست
 ذات او هم بدو توان دانست
 نیست از راه عقل و و هم و حواس
 جز خدا ، هیچکس خدای شناس
 و عاشق همه را از خدا خواهد:
 هر کجا چشمیست بینا
 بارگاه عشق تست
 هر کجا گو شمعیت و لا
 عشق کور تست !

و چنان باشد که پاگان برگزیده را کرامات و انبیاء را
معجزه نصیب شود :

در دو عالم یکی کند صادق
سه سه منزل یکی کند عاشق
هر کرا عون حق حصار شود

عنکبوتیش پرده دار شود
و سنا بی آرزو مند مستی قرین و پادشاه جاویدان است :
چون جمال قرب و شرب لایزال در رسید
جا مه چون عاشق دریم و شور چون مستان کلیم !
و جز سر در باختن را هی رانمی داند که منزل اول و واپسیر
عشق است :

راه عشق ، از روی عقل ، ا ز بهر آن بس مشکل است
کان نه راه صورت و پایست ، کان راه دلست !
بر بساط عاشقی ، از روی اخلاص و یقین
چون پیازی جان و تن ، مقصود آنکه حاصلست
زینهار ، از روی غفلت ، این سخن بازی مدان
زانکه سر در باختن ، در عشق اول منزلست !



پوهندوی شاه علی اکبر

مدیر مسؤول

هیأت تحریر

پوهاند دکتو د مجروح

پوهاند محمد رحیم الها م

پوهاند م . ن نگهت سعیدی

پوهاند محمد فاضل

* * *

آدرس

اداره مجله ادب، پوهنځی ادبیات و علوم پشوری

پوهنتون کابل، کابل، افغانستان

تلفون: ۴۲۰۰۶، ۴۱۳۶۲

* * *

مقاله ټیټه نشر نشود، په نویسنده پس خاڅه می شود .

اقتباس ضامین مجله باید که نام مجله مجاز است .

ADAB

QUARTERLY LITERARY DARI MAGAZINE

OF THE



Faculty of Letters and Humanities

Kabul University

Kabul, Afghanistan

VOL. XXV, NO. 3, DEC.20, 1977.

Editor

POHANDOY SH. ALI AKBAR

Government Printing House

